



DIVERSIDADE CARNAVALIZADA

EXPERIÊNCIA E LUTA LGBTQ+ NA E PELA CIDADE

CAROLINA NOGUEIRA, 2021
NFGAU | UFMG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

CAROLINA RODRIGUES CHAVES NOGUEIRA

DIVERSIDADE CARNAVALIZADA:
EXPERIÊNCIA E LUTA LGBT+ NA E PELA CIDADE

Belo Horizonte

2021

CAROLINA RODRIGUES CHAVES NOGUEIRA

DIVERSIDADE CARNAVALIZADA:
EXPERIÊNCIA E LUTA LGBT+ NA E PELA CIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Arquitetura e Urbanismo.

Área de concentração: Teoria, produção e experiência do espaço.

Linha de pesquisa: Planejamento e Dinâmicas Socioterritoriais.

Orientadora: Prof.^a Dra. Raquel Garcia Gonçalves.

Belo Horizonte

2021

FICHA CATALOGRÁFICA

N778d Nogueira, Carolina Rodrigues Chaves.
Diversidade carnavalizada [manuscrito] : experiência e luta LGBTQ+ na e pela cidade / Carolina Rodrigues Chaves Nogueira. - 2021.
140f. : il.

Orientadora: Raquel Garcia Gonçalves.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Planejamento urbano - Teses. 2. Espaços públicos - Teses. 3. Carnaval - Teses. 4. Direito urbanístico - Teses. 5. Minorias sexuais – Teses. I. Gonçalves, Raquel Garcia. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. III. Título.

CDD 711.13



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO



FOLHA DE APROVAÇÃO

Diversidade Carnavalizada: Experiência e luta LGBTQ+ na e pela cidade

CAROLINA RODRIGUES CHAVES NOGUEIRA

Dissertação submetida à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da UFMG como requisito para obtenção do grau de Mestre em Arquitetura e Urbanismo, área de concentração: Teoria, produção e experiência do espaço.

Aprovada em 28 de julho de 2021, pela Comissão constituída pelos membros:

Profa. Dra. Raquel Garcia Gonçalves - Orientadora
EA-UFMG

Marcos Felipe Sudre Saidler:04581009600 Digitally signed by Marcos Felipe Sudre Saidler:04581009600
DN: cn=Marcos Felipe Sudre Saidler:04581009600, ou=UFMG - Universidade Federal de
Minas Gerais, o=ICPEdu, c=BR
Date: 2021.07.28 11:48:04 -03'00'

Prof. Dr. Marcos Felipe Sudré Saidler
EA-UFMG

Profa. Dra. Izabella Galera
UFPE

Belo Horizonte, 28 de julho de 2021.

Ao Carnaval de Rua de BH, que me trouxe
experiências capazes de transformar meu
entendimento sobre mim mesma e sobre a
cidade, contribuindo para a formação daquilo
que luto, acredito e desejo.

Manifesto toda festa daqui (Tropicaxismo |
Abalô-Caxi).

AGRADECIMENTOS

Ao final desses dois anos em que tive a oportunidade de desenvolver este trabalho, concluo um sonho. Sonho de finalmente conseguir seguir com os estudos acadêmicos, algo que desejo desde a graduação em Arquitetura e Urbanismo há exatos dez anos; e sonho de poder trabalhar com um imaginário tão repleto de paixão quanto o Carnaval de Rua. Adentrar nessa experiência, ainda que tenha sido um grande desafio, foi muito prazeroso. Investigar relações e sentimentos pessoais com a cidade, tal qual minha própria vivência permitiu, é um ideal que transforma a pesquisa e o estudo em afeto e carinho. Agradeço a todos os amigos e colegas que toparam contar um pouquinho daquilo que nos toca ao dividirem suas experiências, sem as quais a construção aqui proposta não teria sido tão completa e bonita. A todos que cruzaram meu caminho no nosso Carnaval de Rua, contribuindo para que essa experiência coletiva efervescente fosse a mais plena possível e as transformações que vivenciamos juntos, berços de esperança.

Aos meus pais, Romero e Maura, que sempre me proporcionaram oportunidades e incentivos, amor e cuidado; e às minhas irmãs, Camila e Cris, que são as melhores amigas que eu poderia ter. A toda a minha família, por ser acolhimento, carinho, afeto. Ao Henrique, fonte constante de encorajamento e bem-querer, grande companheiro fruto desse Carnaval. Às amigas queridas, pela presença, consultorias, distrações, bate-papo, dias de aglomeração e alegria: Thaís, Ana Paula, Lu; às meninas do GRL PWR; às queridas do encontrinho: Gabi, Dani, Lalá, Ana, Ju. Às primas-amigas-irmãs, por todo o apoio e troca.

A todas e todos que compartilham comigo dores e delícias de se fazer Carnaval, no Abalô-Caxi, Lavô tá Novo, Garotas Solteiras, Daquele Jeito e A Roda, onde me sinto pertencente e entusiasmada.

Agradeço, mais que especialmente, à Raquel, minha orientadora, pela companhia sempre cheia de afeto, carinho e cuidado e por ser inspiração, compreensão e acolhimento. Afeto é revolução! Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (NPGAU) da UFMG, que sempre me instigaram e colaboraram para meu crescimento enquanto pesquisadora e profissional. A todos que me deram uma mãozinha quando eu ainda era uma jovem e insegura proponente ao mestrado e escrevia meu primeiro projeto de pesquisa: Laura Castro, Ana Paula Vilela, Gabi Vilas Boas, Kleverson Lima e Rafael Cota Teixeira, também pela ajuda e cuidado mais que essenciais nessa reta final. Ao Henrique Neder, meu *designer* preferido, pela criação da identidade visual do Diversidade Carnavalizada.

À Vivi Corrado, pela compreensão e parceria, mesmo nos momentos de aperto e desespero. Às meninas do Observatório de Conflitos Urbanos, Helena, Izabella, Karina, Ana Paola, Brenda, pelas trocas nos saudosos encontros de leitura presencial e também virtualmente.

Minha gratidão se estende a todos que cruzaram meu caminho acadêmico e profissional, desde a graduação na PUC Minas e a pós no UniBH, que fazem parte da minha formação e da construção da pesquisadora que venho me tornando. Também aos colegas do NPGAU, que, entre alegrias e agonias, estiveram presentes nas trocas e nos bons momentos que pude partilhar da Escola de Arquitetura.

Que os próximos meses sejam de mais presença, abraços e aglomeração, para celebrar, agradecer e matar a saudade de todos vocês. Agradeço, ainda, a Deus e à espiritualidade amiga pela tranquilidade e perseverança nos momentos difíceis, principalmente no delongar do isolamento social, que ocupou a maior parte dessa trajetória.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

Os espaços públicos, ainda que pretensamente acessíveis de modo igualitário, oferecem possibilidades de usufruto e ocupação mais ou menos restritivas. A cidade, enquanto reflexo das ideias e valores sociais dominantes, tem na heterossexualidade a norma legítima e moralmente constituída, que conforma não apenas modos de pensar, mas, também, os comportamentos expostos nos espaços públicos, sendo a vida urbana reflexo da cultura. A partir desses entendimentos, toma-se o contexto espaço-temporal da década de 2010, quando uma série de manifestações sócio-espaciais de caráter cultural e político, como a Praia da Estação e o Carnaval de Rua, ganharam força na cidade Belo Horizonte com o uso e a ocupação dos espaços públicos em nome de um direito à cidade. A dissertação, então, tem como objetivo analisar as formas de uso e apropriação do espaço público pela comunidade LGBTQ+ e propõe analisar diferentes formas de experiência urbana, tratadas em três eixos de debate. O primeiro, a *experiência urbana ordenada*, envolve a discussão sobre os espaços públicos, compostos por ideologias políticas, conformadas através do processo de urbanização das cidades; o segundo se trata da *experiência urbana restringida* e se relaciona com a imposição da cultura heteronormativa, que contribui para uma limitação sobre a vivência de pessoas LGBTQ+ em espaços públicos urbanos; e, por fim, a *experiência urbana transformada* aborda a festa de Carnaval de Rua de Belo Horizonte como potencializadora de outras experiências e imaginários de cidade e criadora de territórios flexíveis passíveis de alterar a ordenação submetida aos espaços públicos e subverter as restrições impostas pela heteronormatividade. A metodologia proposta para desenvolver esse imaginário de cidade transformada é uma cartografia de vivências urbanas, contada através de narrativas contra-hegemônicas de memórias, experiências, sentimentos e sensações de pessoas LGBTQ+ que vivenciam a festa carnavalesca. A Internacional Situacionista (IS), movimento europeu artístico, político e cultural atuante a partir de 1957, tem importante papel na construção dessa cartografia, ao alimentar discussão que visa à superação de passividade e alienação em nome de uma produção do espaço urbano ativa, apaixonada, de transformação da realidade, inspirando novas práticas e procedimentos para a experiência de uma outra cidade possível.

Palavras-chave: Carnaval de rua. Direito à cidade. Espaços públicos. Experiência urbana. LGBTQ+.

ABSTRACT

Public spaces, although allegedly accessible equally, offer possibilities of more or less restrictive usufruct and occupation. The city, as a reflection of the dominant social ideas and values, has in heterosexuality the legitimate and morally constituted norm, which conforms not only ways of thinking, but also the behaviors exposed in public spaces – thereby, the urban life is a reflection of the referred culture. From these understandings, the space-time context of the 2010s is analyzed, when a series of sociospatial manifestations of cultural and political nature, such as “Praia da Estação” and the street Carnival, gained strength in the city of Belo Horizonte from the use and occupation of public spaces in the name of a right to the city. This master thesis aims to analyze the forms of use and appropriation of public space by the LGBT+ community and proposes to analyze different forms of urban experience, considered from three prisms of debate. The first, the orderly urban experience, concerns to the discussion about public spaces composed of political ideologies and conformed by the process of urbanization of cities; the second –restricted urban experience– concerns to the imposition of heteronormative culture, which results as a limitation of the experience of LGBT+ people in urban public spaces; and, finally, the transformed urban experience concerns to the street Carnival of Belo Horizonte (Brazil) as a force which makes other experiences and imaginaries of the city more potent, and creator of flexible territories that can change the norm imposed to the public spaces and subvert the restrictions imposed by heteronormativity, as well. The methodology to develop this imaginary of a transformed city is a cartography based on urban experiences –told as counter-hegemonic narratives of memories, experiences, feelings and sensations of LGBT+ people who experience the Carnival. The Situationist International (SI), an European artistic, political and cultural movement active since 1957, has an important role in the construction of this cartography: it sustains the discussion for overcoming passivity and alienation in the name of an active urban space production, passionate, in order to transform the reality and to inspire new practices and procedures. All for the experience of another possible city.

Keywords: LGBT. Public spaces. Right to the city. Street Carnival. Urban experience.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Fôlder de chamamento para o debate em forma de manifestação cultural, sobre a proibição sancionada pelo Decreto nº 13.798/2009	14
Figura 2 – Praia da Estação, 2012	14
Figura 3 – Fôlder de divulgação de ação do movimento Fora Lacerda	16
Figura 4 – Fôlder do movimento Tarifa Zero BH contra o aumento tarifário, em 2015.....	16
Figura 5 – Samba da Meia Noite, debaixo do Viaduto Santa Tereza.....	17
Figura 6 – Manifestação Ele Não, em Belo Horizonte.....	17
Figura 7 – Duelo de MCs, debaixo do Viaduto Santa Tereza	17
Figura 8 – Aglomerações na Rua Aarão Reis, que liga o Viaduto Santa Tereza à Praça da Estação, no baixo centro de Belo Horizonte.....	18
Figura 9 – Cortejo 2020 do Bloco Garotas Solteiras.....	20
Figura 10 – Cortejo 2020 do Bloco da Bicicletinha	20
Figura 11 – Problema de pesquisa.....	23
Figura 12 – Objetivo específico – Eixo 1.....	28
Figura 13 – Objetivo específico – Eixo 2.....	28
Figura 14 – Objetivo específico – Eixo 3.....	29
Figura 15 – Espaços públicos, espaços políticos: a experiência urbana ordenada	30
Figura 16 – Cortejo Pisa na Fulô 2020, realizado com carro de som da CUT	47
Figura 17 – Blocos Daquele Jeito e Pisa na Fulô, respectivamente, se manifestando contrários ao governo Zema, no Carnaval de 2020, após conflitos envolvendo carros de som	47
Figura 18 – A narrativa da heteronormatividade: a experiência urbana restringida	50
Figura 19 – Hierarquia do sexo: o círculo encantado <i>versus</i> os limites exteriores	60
Figura 20 – Outra cidade possível: a experiência urbana transformada.....	74
Figura 21 – Casamento realizado no Cortejo Abalô-Caxi, em 2018.....	77
Figura 22 – Pedido de casamento no Cortejo Abalô-Caxi, em 2020	77
Figura 23 – Vocalista do Abalô-Caxi em <i>performance</i> da música “Não recomendado”, de Caio Prado	77
Figura 24 – Juhlia Santos e Cristal Lopez, mulheres trans, respectivamente porta-estandarte e rainha de bateria do Abalô-Caxi	78
Figura 25 – Discurso performado por integrante do coletivo de homens trans Mascucetas, no Cortejo Abalô-Caxi 2020	78
Figura 26 – Foliões e batuqueiros no cortejo Abalô-Caxi 2020, utilizando-se das cores da bandeira LGBTQ+, simbolizada pelo arco-íris.....	79
Figura 27 – Cortejo Abalô-Caxi 2020.....	79
Figura 28 – As narrativas denotam a experimentação de outra realidade, que se intersecciona com sensações de expressão de identidade e de luta e resistência	84

Figura 29 – Narrativas LGBT+ sobre a experimentação de outra realidade	85
Figura 30 – Narrativas LGBT+ sobre a expressão de identidade, que também perpassam sobre a experimentação de outra realidade	88
Figura 31 – Narrativas LGBT+ sobre luta e resistência, interseccionadas, também, pela experimentação de outra realidade	90
Figura 32 – Narrativas LGBT+ sobre o cotidiano urbano.....	93
Figura 33 – Narrativa-poesia – Lívia Campolina.....	95
Figura 34 – Narrativa-poesia – Fernando Evermontt.....	96
Figura 35 – Territórios em narrativa: Uma cartografia psicogeográfica do possível.....	99
Figura 36 – <i>The naked city</i>	100
Figura 37 – Mapa-chave “Territórios em narrativa”	101
Figura 38 – Recorte 1 do mapa “Territórios em narrativa”.....	102
Figura 39 – Recorte 2 do mapa “Territórios em narrativa”	103
Figura 40 – Recorte 3 do mapa “Territórios em narrativa”	104
Figura 41 – Recorte 4 do mapa “Territórios em narrativa”	105
Figura 42 – Cortejo Pula Catraca 2018, ocupando o túnel do metrô	106
Figura 43 – Multidão ocupando a Praça Sete durante o ato Ele Não, em 2018, organizado e protagonizado por mulheres	107
Figura 44 – Amanda e Sofia, noivando na Praça Sete durante o cortejo do Abalô-Caxi, em 2020	109

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Problema de pesquisa	13
Objetivos	22
Pressupostos metodológicos.....	24
CAPÍTULO 1 – Espaços públicos, espaços políticos: a experiência urbana ordenada.....	30
1.1 Espaço público como categoria política.....	30
1.2 Uma história das cidades (capitalistas)	34
1.3 Direito à cidade: o urbano como espaço do possível	38
1.4 Carnaval de Rua: conflitos e resistência.....	40
1.5 Novos imaginários.....	47
CAPÍTULO 2 – A narrativa da heteronormatividade: a experiência urbana restringida	50
2.1 A conformação da heteronormatividade	50
2.1.1 Judith Butler e a matriz binária heterossexual.....	54
2.1.2 Monique Wittig e a heterossexualidade compulsória.....	56
2.1.3 Gayle Rubin e a hierarquia de valor sexual.....	58
2.2 Heteronormatividade urbana	61
2.3 Subversão da ocupação normativa dos espaços públicos.....	63
2.3.1 Cronologia do uso e apropriação homossexual dos espaços públicos.....	64
2.3.2 O papel do Carnaval.....	68
2.3.3 A conformação de uma identidade.....	70
CAPÍTULO 3 – Outra cidade possível: a experiência urbana transformada	74
3.1 Abalô-Caxi: território subversivo.....	74
3.2 Cartografias de um novo imaginário urbano	80
3.2.1 Memórias, experiências, sentimentos, sensações.....	83
3.2.2 Territórios em narrativa: uma cartografia psicogeográfica do possível	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS – Carnavalizar e manifestar, a festa como voz pelo Direito à Cidade..	112
REFERÊNCIAS	118
APÊNDICE	125

INTRODUÇÃO

Problema de pesquisa

A inquietação que deu origem a esta pesquisa surgiu a partir da discussão por direito à cidade tratada na retomada da festa carnavalesca em Belo Horizonte (Minas Gerais), na década de 2010, e de seu viés político de discussão de pautas sócio-espaciais¹ da sociedade urbana contemporânea. Através deste estudo, busca-se *analisar as experiências e vivências do espaço público pela comunidade LGBTQ+.*² Para isso, a pesquisa abordará o *Carnaval de Rua de Belo Horizonte, tratado, aqui, como recorte espaço-temporal transformado da experiência urbana ao subverter as dinâmicas de poder heteronormativas.*

Carnavalizar, como colocado no título do trabalho, envolve a busca pelo sentimento de pertencimento à cidade por meio da apropriação festiva dos espaços públicos como forma de ouvir as diversas vozes relacionadas às causas e lutas pelas quais bradam os coletivos, em forma de blocos de rua, na cidade de Belo Horizonte. A tratativa dada ao Carnaval de Rua, como será percebido ao longo do texto, envolverá essa concepção coletiva de enfrentamento às normatividades, motivo pelo qual a festa, transformada em verbo, toma força e importância.

Parte-se do entendimento dos embates que marcaram os fins da década de 2000, *na e pela* cidade de Belo Horizonte, motivados pela insatisfação popular com a gestão municipal. A movimentação popular e urbana que se seguiu foi importante para dinamizar as manifestações sócio-espaciais na cidade pelos anos subsequentes. A Praia da Estação foi um movimento surgido como reação ao Decreto nº 13.798, de 9 de dezembro de 2009, assinado pelo então prefeito Márcio Lacerda, que “Proíbe realização de eventos de qualquer natureza na Praça da Estação, nesta capital”,³ no Centro da cidade. O argumento disposto no texto relacionou “a dificuldade em limitar o número de pessoas e garantir a segurança pública decorrente da concentração e, ainda, a depredação do patrimônio público verificada em decorrência dos

¹ Opta-se pela grafia “sócio-espacial”, com uso de hífen, a partir da explicação de Souza (2020, p. 16): “sócio-espacial, no qual o ‘sócio’, longe de apenas qualificar o ‘espacial’, é, para além de uma redução do adjetivo ‘social’, um indicativo de que se está falando, direta e plenamente, também das relações sociais”, ao contrário da grafia socioespacial que, segundo o autor, meramente qualifica o espaço enquanto social.

² Lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros. Optou-se por convencionar, no texto, o uso da sigla LGBTQ+ em referência ao movimento LGBTQIAP+ (lésbicas, *gays*, bi, travestis, transexuais e transgêneros, *queer*/questionando, intersexo, assexuais/arromânticas/agênero, pan/poli e mais), que também pode aparecer, em outras referências, com siglas diferentes, maiores e mais complexas.

³ BELO HORIZONTE. Decreto nº 13.798, de 9 de dezembro de 2009. Proíbe realização de eventos de qualquer natureza na Praça da Estação, nesta capital. 2009. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/mg/b/belo-horizonte/decreto/2009/1380/13798/decreto-n-13798-2009-proibe-relizacao-de-eventos-de-qualquer-natureza-na-praca-da-estacao-nesta-capital-2010-05-04-versao-compilada>. Acesso em: 31 out. 2019.

últimos eventos realizados na Praça da Estação”.⁴ Justificada pelo entendimento de que tal proibição resultava em medida higienista e antidemocrática, de afastamento do cidadão das ruas e da própria cidade, uma manifestação mediante ocupação da Praça da Estação foi organizada pela internet, conforme pôster visto na Figura 1, adiante, sugerindo-se o comparecimento ao local com trajes e acessórios de praia. Como ficou conhecida, a Praia da Estação teve grande adesão, tendo se espalhado e perdurado mesmo após enfrentamentos com polícia e fiscalização pública. Na Figura 2, a seguir, vê-se uma de suas edições, no ano de 2012. O objetivo inicial do movimento foi alcançado, tendo sido revogado o Decreto nº 13.798/2009; contudo, a Prefeitura Municipal, não cedendo completamente, publicou o Decreto nº 13.960, de 4 de maio de 2010,⁵ prevendo o licenciamento de eventos em espaços públicos mediante uma série de normas.

Figura 1 – Fôlder de chamamento para o debate em forma de manifestação cultural, sobre a proibição sancionada pelo Decreto nº 13.798/2009



Fonte: BH Não-Lugares.

Figura 2 – Praia da Estação, 2012



Fonte: Priscila Musa (2012).⁶

Os acontecimentos da época davam indícios de que parcela dos belo-horizontinos ansiava pelo uso dos espaços da cidade, refletidos, entre outros, no surgimento de alguns blocos de Carnaval. A Praia da Estação potencializou esse desejo, associando ocupação festiva do

⁴ BELO HORIZONTE. Decreto nº 13.798, de 9 de dezembro de 2009. Proíbe realização de eventos de qualquer natureza na Praça da Estação, nesta capital. 2009. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/mg/b/belo-horizonte/decreto/2009/1380/13798/decreto-n-13798-2009-proibe-relizacao-de-eventos-de-qualquer-natureza-na-praca-da-estacao-nesta-capital-2010-05-04-versao-compilada>. Acesso em: 31 out. 2019.

⁵ BELO HORIZONTE. Decreto nº 13.960, de 4 de maio de 2010. Revoga o Decreto nº 13.798, de 09 de dezembro de 2009. 2010. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/mg/b/belo-horizonte/decreto/2010/1396/13960/decreto-n-13960-2010-revoga-o-decreto-n-13798-de-09-de-dezembro-de-2009>. Acesso em: 31 out. 2019.

⁶ MAGNO, Túlio. A Praia da Estação, a polícia e a cidade. 2012. Disponível em: <https://terrorismobranco.wordpress.com/2012/02/06/a-praia-da-estacao-a-policia-e-a-cidade/>. Acesso em: 31 out. 2019.

espaço público a pautas políticas e sócio-espaciais; e sua grande adesão por uma camada da população contribuiu para a disseminação de outros movimentos em forma de blocos de rua. O intuito de levantar pautas sobre uso, ocupação e modo de produção do espaço foi um estopim para o aparecimento de outra geração do Carnaval de Rua, reforçada pelo conflito urbano ao se posicionar contrária a ações higienistas, capitalistas e normativas, se posicionando como crítica à condição urbana contemporânea.

Além do Carnaval de Rua, outras articulações despontaram na cidade e contribuíram para a conformação, durante a década de 2010, de um sentimento de apropriação através de movimentos pautados por temas políticos e culturais que, assim como a Praia da Estação, se utilizaram dos espaços públicos para dar voz a questões sócio-espaciais.

A insatisfação com a gestão municipal do então prefeito de Belo Horizonte Márcio Lacerda, que alimentou o surgimento da Praia da Estação, também foi o motivo de criação do movimento Fora Lacerda, no ano de 2011, que se posicionou contrário a várias ações trabalhadas pelo gestor, como a truculência da guarda municipal, proibição de manifestações públicas, medidas higienistas contra pessoas em situação de rua, ampliação da especulação imobiliária e despejo de famílias residentes em ocupações urbanas, entre outros (DIÁRIO LIBERDADE, 2011). O movimento foi bastante atuante enquanto oposição durante o mandato do prefeito, fazendo parte de manifestações, assembleias, ocupações culturais (como a própria Praia da Estação), engajando público nas redes sociais em prol de debates relacionados ao direito à cidade e pautas progressistas, como direito à moradia e transporte público. Associou-se e apoiou outros movimentos importantes nesse contexto urbano, como o Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas (MLB), que batalha por reforma urbana e moradia digna, e o Tarifa Zero BH.

O Tarifa Zero BH é um movimento que busca “retomar e reinventar a cidade, por meio de um transporte justo, de qualidade, com gestão democrática e tarifa zero” e “é uma proposta de mudança na forma de financiamento do transporte público. Ao invés de se cobrar no momento do uso, o transporte deve ser financiado como os outros serviços públicos: por toda a sociedade” (TARIFA ZERO BH, 2020, *on-line*). Ainda ativo, o movimento, surgido a partir das manifestações de junho de 2013,⁷ debate uma mobilidade urbana sustentável, contra o círculo vicioso do aumento tarifário e a consequente redução do número de usuários de ônibus, buscando promover uma nova relação da população com o espaço urbano e público. O grupo

⁷ Como ficaram conhecidas, as Jornadas de Junho de 2013 foram manifestações populares que percorreram várias cidades do país, iniciadas como protesto relacionado ao aumento de tarifas de transporte público, tendo se desdobrado em outras insatisfações que tiveram grandes reflexos na vida política do Brasil.

trabalha ao pressionar as gestões públicas e também através de ação direta e se assume como movimento social autônomo e horizontal. Do Tarifa Zero BH surgiram o bloco carnavalesco Pula Catraca, em 2014, e também a Busona, um ônibus gratuito e sem catracas, que foi disponibilizado pelo movimento em algumas ocasiões, tais como durante os Carnavais de 2014 e 2015, no Dia Mundial sem Carros em 2014, 2016 e 2017, na Ocupação #9 de 2017 e Ocupação #11 de 2018⁸ no Viaduto Santa Tereza, entre outros.

Figura 3 – Fôlder de divulgação de ação do movimento Fora Lacerda



Fonte: SINDIGUARDAS MG.

Figura 4 – Fôlder do movimento Tarifa Zero BH contra o aumento tarifário, em 2015



Fonte: Tarifa Zero BH.

A década de 2010 também trouxe a Belo Horizonte outras manifestações urbanas, como a Marcha das Vadias, pela vida das mulheres e contra a cultura do estupro, inspirada no movimento homônimo surgido no Canadá em 2011; as Jornadas de Junho de 2013, chamadas à época como movimento “Vem Pra Rua”; manifestações organizadas e protagonizadas por mulheres em atos pelo 8 de Março e pelo movimento “Ele Não”, contra a eleição de Jair Bolsonaro para presidente em 2018. Outros movimentos culturais e políticos também foram fortemente recorrentes, como o Duelo de MCs, batalhas de *rap* ocorrentes debaixo do Viaduto Santa Tereza, e o Samba da Meia Noite, que valoriza a cultura afro-brasileira e o samba de roda, que tem lugar no mesmo local.

⁸ A ‘Ocupação #9: A Rua Vive’ e a ‘Ocupação #11: Dê um rolê’ foram movimentos de ocupação de espaços públicos, em especial o Viaduto Santa Tereza, de caráter político e festivo. As programações contaram com *shows*, apresentações, *performances*, oficinas, jogos, praia, blocos de Carnaval, reafirmando a resistência através da cultura na cidade.

Figura 5 – Samba da Meia Noite, debaixo do Viaduto Santa Tereza



Fonte: Ramon César Silva (2019).⁹

Figura 6 – Manifestação Ele Não, em Belo Horizonte



Fonte: Leticia Vianna (2018).¹⁰

O entorno da parte de baixo do Viaduto Santa Tereza, durante a década, ficou conhecido pela boemia popular, contando com espaços como os bares Nelson Bordello e Baixo, o Teatro Espanca e outros estabelecimentos, que contribuíram para a efervescência de ocupação das ruas do Centro de Belo Horizonte, bem como festivais realizados a partir da iniciativa do poder público municipal, como a Virada Cultural e a Noite Branca, com palcos e atividades culturais ocupando os espaços públicos. Ainda, pode-se citar o Circuito CURA, que ocupa as fachadas cegas de prédios de Belo Horizonte com grafites, que podem ser avistados de vários mirantes urbanos, como a Rua Sapucaí, outro ponto da boemia belo-horizontina.

Figura 7 – Duelo de MCs, debaixo do Viaduto Santa Tereza



Fonte: Pablo Bernardo (sem data).¹¹

⁹ MATEUS, Bruno. Samba da Meia Noite acusa PM de racismo em ação no Viaduto Santa Tereza. *O Tempo* [online], Belo Horizonte, 22 out. 2019. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/diversao/samba-da-meia-noite-acusa-pm-de-racismo-em-acao-no-viaduto-santa-tereza-1.2252780>. Acesso em: 22 jun. 2020.

¹⁰ BHAZ. FOTOS: Os rostos da diversidade na manifestação #EleNão em Belo Horizonte. 2018. Disponível em: <https://bhaz.com.br/2018/09/30/fotos-ele-nao-bh/#gref>. Acesso em: 22 jun. 2020.

¹¹ SOUBH. Duelo de MCs. 2021. Disponível em: <https://www.soubh.com.br/agenda/shows/duelo-de-mcs-nas-quebradas>. Acesso em: 22 jun. 2020.

Figura 8 – Aglomerações na Rua Aarão Reis, que liga o Viaduto Santa Tereza à Praça da Estação, no baixo centro de Belo Horizonte



Fonte: Ramon César Silva (sem data).¹²

Entre esses e tantos outros movimentos políticos e culturais, adentra-se no Carnaval de Rua de Belo Horizonte, ressurgido e fortalecido na mesma época, à luz das movimentações urbanas alimentadas pela Praia da Estação, que usou do questionamento da ordem normativa do espaço da cidade como alvo das ocupações do espaço público. O conceito de direito à cidade, em Lefebvre (2011), foi tomado pelos movimentos que consideram como essencial a ocupação urbana para manutenção da cidade enquanto organismo vivo e fluido. O direito à cidade, segundo Lefebvre (2011), tem lugar onde o espaço urbano é voltado a seu uso e fruição plenos, aos locais de encontros e trocas e à apropriação em contraposição à cidade de passagem. Os blocos de rua reivindicam, assim, um direito efetivo à vida urbana, questionando as segregações sócio-espaciais fruto do modelo de cidade contemporânea e buscando criar o encontro coletivo passível de transformar ou, ao menos, questionar, o cotidiano da cidade e seu valor de uso.

A tratativa dada à cidade pelo Carnaval de Rua de Belo Horizonte pode ser discutida por meio daquilo que Lefebvre (2011) chamou de *crise da cidade*, conceito relacionado à transformação dos espaços públicos urbanos em produto, seu uso voltado à produtividade capitalista, seu enfraquecimento enquanto lugar da vida social e política. O que o Carnaval de Rua busca exaltar é o entendimento da cidade enquanto espaço de troca, de construção coletiva, do uso e apropriação do espaço público por diversos grupos e agentes que contribuem para o sentimento de pertencimento e para a conformação da identidade do cidadão.

O fortalecimento da festa carnavalesca, em princípio, teve como raiz esse potencial político de debate pelo direito à cidade mediante apropriação lúdica do espaço; contudo, as

¹² SAMBA DA MEIA NOITE. Perfil oficial na rede social Facebook. 2020. Disponível em: https://www.facebook.com/pg/SambadaMeiaNoite/photos/?ref=page_internal. Acesso em: 22 jun. 2020.

pautas se expandiram a vários conflitos sócio-espaciais contemporâneos: causas feministas, raciais e da comunidade LGBTQ+; lutas de classes, territoriais, políticas, de mobilidade urbana e por habitação. Para exemplificar, pode-se citar alguns blocos e a bandeira que levantam, como os já tradicionais blocos Tico Tico Serra Copo e Filhos de Tcha Tcha, que apoiam os movimentos populares por moradia e vivência urbana digna em bairros periféricos, vilas e favelas; o bloco Então Brilha, que se concentra em frente ao Hotel Brilhante, na Rua Guaicurus, conhecida pelos estabelecimentos de prostituição, e canta, em seu hino, que “Gente é pra brilhar”; o bloco Garotas Solteiras, que se intitula e atua como grupo feminista e LGBTQ+; e também o Bruta Flor e o Tapa de Mina, que são exclusivamente compostos e protagonizados por mulheres. A Truck do Desejo, que é integrada por mulheres lésbicas e bissexuais, apoiando sua visibilidade, sejam elas cisgênero ou transexuais; o Bloco da Bicletinha, que percorre grandes áreas da cidade sobre meios de transporte alternativos, como bicicletas, patins e *skates*, em nome de uma mobilidade urbana acessível e sustentável; o bloco Seu Vizinho, na favela da Serra, que é constituído pelos próprios membros da comunidade que, além de carnavalizarem, atuam em várias ações do cotidiano comunitário; o bloco Daquele Jeito, que pauta pela beleza e liberdade de todos os corpos, contra a cultura capitalista estética dos corpos padrão; o Angola Janga, que é um bloco afro dedicado ao empoderamento e à emancipação do povo negro; o Clandestinas, que é um desdobramento da Casa de Referência da Mulher Tina Martins, que visa fortalecer mulheres em situações de vulnerabilidade e/ou violência doméstica; a própria Praia da Estação, que também se desdobrou no Bloco da Praia. Esses são apenas alguns exemplos dentre muitos que ocupam as ruas da cidade durante os dias de festa e, em muitos casos, em outras oportunidades ao longo do ano.

Figura 9 – Cortejo 2020 do Bloco Garotas Solteiras



Fonte: Luisa Miguez e Ítalo Carvalho (2020).¹³

Figura 10 – Cortejo 2020 do Bloco da Bicletinha



Fonte: Bloco da Bicletinha (2020).

O contexto das ocupações festivas e políticas dos espaços públicos, principalmente no Carnaval de Rua, trouxe inquietações desdobradas através de um recorte, dentre as muitas pautas debatidas pelos blocos e manifestações carnavalescas belo-horizontinas: a comunidade LGBTQ+. A ideia de trabalhar essa pauta foi construída mediante envolvimento pessoal da autora com o bloco Alô Abacaxi;¹⁴ o bloco, autodenominado movimento cultural e manifestação carnavalesca, se guia pela busca por ocupação democrática da cidade por meio da leveza do Carnaval, usando, em tom lúdico, as frutas para representar a diversidade que compõe o cenário urbano. Observa-se que, no ano de 2020, o bloco passou por uma reestruturação e hoje atende por Abalô-Caxi, nome pelo qual será aqui tratado (com exceção a material produzido previamente com o nome primeiro e, assim, esteja referenciado). A bandeira levantada pelo bloco, associada ao seu ideal de diversidade, gira, principalmente, em torno do apoio à causa LGBTQ+ e intenta se posicionar contra o padrão social imposto pela cultura heteronormativa. Neste trabalho, o Abalô-Caxi serve como impulsionador das ideias de pesquisa, que se desdobram em análises que não se limitam a ele.

Assim, se justifica o uso da outra palavra que nomeia este trabalho: *diversidade*. De acordo com Fleury (2020), o conceito se refere a uma mistura de pessoas com identidades diferentes interagindo no mesmo sistema social. A diversidade pode se referir a distintas perspectivas associadas à identidade, traduzindo-se nas diferenças de raça, cultura, classe, sexo

¹³ BLOCO GAROTAS SOLTEIRAS. Perfil oficial na rede social Facebook. 2020. Disponível em: https://www.facebook.com/pg/blocogarotassolteiras/photos/?tab=album&album_id=2347300805568322&ref=page_internal. Acesso em: 22 jun. 2020.

¹⁴ Situa-se a importância do bloco Alô Abacaxi como já tradicional bloco do Carnaval de Belo Horizonte, a partir de alguns dados (BLOCO ALÔ ABACAXI, 2020): 9º lugar no *ranking* de blocos de Carnaval nas redes sociais; maior engajamento de público entre as páginas do Facebook; 12,5 mil seguidores no Instagram; crescimento de público nos cortejos de Carnaval (10.000 pessoas, em 2017; 50.000, em 2018; 90.000, em 2019; e 200.000 em 2020); Prêmio de Direitos Humanos e Cidadania LGBTQ 2018, pelo Centro de Luta pela Livre Orientação Sexual (Cellos) – Contagem, Minas Gerais.

ou gênero, sexualidade, religião e idade, entre outros. Fleury (2020) segue dizendo que as diferentes configurações sociais refletem na conformação de grupos de maioria, cujos membros historicamente obtiveram vantagens em termos de poder econômico, social e simbólico em relação aos grupos de minoria. A própria formação das identidades passa por um processo de tomada de consciência das diferenças que compõem a diversidade; e, ainda que a sociedade seja diversa, as relações de poder determinam inclusões e exclusões dos diferentes grupos culturais e sociais.

Ao tratar de uma *diversidade carnavalizada*, o que se busca debater é a presença de identidades diversas sobre os espaços urbanos que, cotidianamente, são invisibilizadas e reprimidas. Através do Carnaval transformado em verbo, clama-se pela ação em busca de um pertencimento urbano questionador de normas sócio-espaciais através do movimento festivo em forma de manifestação de vozes e vidas diversas.

Com esse entendimento, trata-se a heteronormatividade questionada por blocos como o Abalô-Caxi como um dos eixos de discussão tratados aqui, com fundamento em autores como Foucault (1988), que trouxe o entendimento de que a sexualidade humana é conformada cultural e socialmente, sendo regulada pela própria maneira que os discursos são construídos, produzindo e promulgando as “verdades”. Bourdieu (1989) explicou que o manutenção das formas de dominação se dá mediante uma violência simbólica, que é tudo aquilo que contribui para assegurar a dominação de uma classe sobre outra – no caso, o pensamento heterossexual enquanto norma. O processo de socialização, desde a infância, inclui aprendizados diversos, como hábitos corporais, de comportamento, regras de cortesia, linguagem e vestimenta, dentre inúmeros outros. A violência simbólica, assim, é exercida na mente, criando formas de percepção e de pensamentos que são perpetuadas, ainda que de modo inconsciente, fazendo com que essas categorias mentais nos sejam herdadas pelo modo hegemônico de pensar de determinada sociedade.

É possível sinalizar que o território urbano reflète as relações de poder onde predomina a dominação, individual e coletiva, do pensamento heterossexual, dado o conceito de Souza (2000) para *território* como um espaço definido e delimitado *por e a partir* de relações de poder. As “relações sociais projetadas no espaço” (SOUZA, 2000, p. 87), logo, fazem parte da conformação dos espaços públicos urbanos sobre os quais se manifestam os blocos de rua. O que se busca demonstrar é, no Carnaval de Rua, outros imaginários e experiências de cidade serem possíveis, onde/quando a vivência urbana LGBTQ+ se torna mais permissiva numa subversão das dinâmicas heteronormativas sobre aqueles territórios. Souza (2000) também trabalha o conceito de *territórios flexíveis*, que são aqueles que se conformam e dissipam

rapidamente, com existência periódica, de limites instáveis ou variáveis, mesmo mantida a espacialidade material.

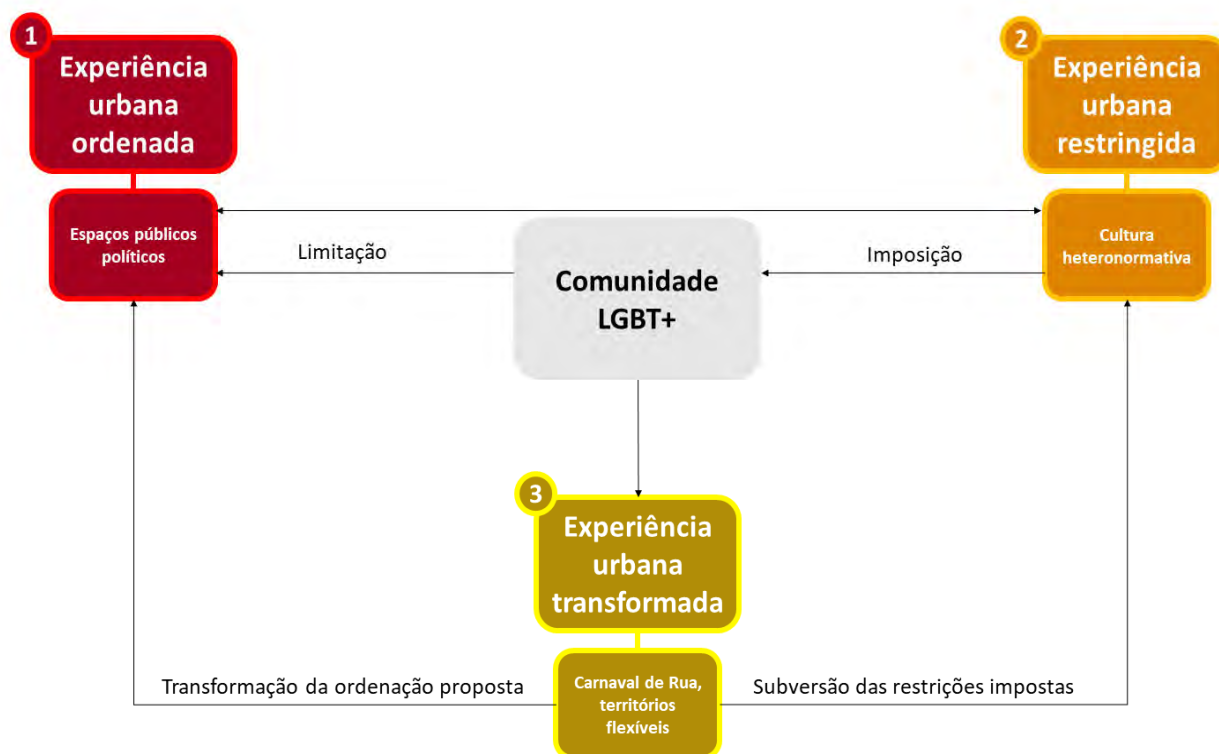
O debate da heterossexualidade tratada enquanto norma, então, será proposto como elemento conformador das experiências urbanas sobre os espaços públicos atribuídas à comunidade LGBT+ na cidade contemporânea. O valor da festa carnavalesca está em, justamente, permitir que pessoas LGBT+ usufruam de um espaço público mais receptivo, onde/quando as normas impostas pela heteronormatividade se veem abrandadas, onde/quando é possível se aproximar do direito à cidade como ideal, ainda que utópico, na cidade contemporânea capitalista. A normatividade, ao contrário da festa, perpetua as relações sócio-espaciais dominantes.

Determinados recortes do Carnaval de Rua podem ser entendidos, portanto, enquanto territórios flexíveis: momentaneamente, aqueles espaços deixam de ser regidos pela heteronormatividade e passam a ser essencialmente ocupados por pessoas que questionam essas normas socialmente impostas e aceitas, sendo possível experimentar um espaço transformado. Será utilizado o conceito “espaço-tempo” para tratar o Carnaval de Rua de Belo Horizonte tanto em dimensões espaciais, visto que ocupa, materialmente, a cidade, quanto em dimensões temporais, visto que sua existência é periódica e cíclica.

Objetivos

O trabalho, dessa maneira instigado, se desdobra em três eixos para o desenvolvimento do problema da pesquisa, tratados a partir das diferentes formas de experiência urbana propostas: *ordenada*, *restringida* e *transformada*. Os três eixos guiam os objetivos específicos para se alcançar o objetivo geral. A Figura 11, a seguir, ilustra o problema de pesquisa a partir da Comunidade LGBT+ e dos conceitos que envolverão a discussão.

Figura 11 – Problema de pesquisa



Fonte: elaborada pela autora.

A experiência urbana ordenada envolve a discussão sobre os espaços públicos, compostos por ideologias políticas conformadas pelo processo de urbanização das cidades. A restrição se dá pela conformação da cultura heteronormativa, imposta sobre as pessoas LGBT+, que contribui para uma limitação sobre a experiência dos espaços públicos urbanos. O Carnaval de Rua, por sua vez, propõe uma experiência urbana transformada, criadora de territórios flexíveis passíveis de alterar a ordenação proposta aos espaços públicos e subverter as restrições impostas pela heteronormatividade. Através dessa problemática, constrói-se o objetivo geral do trabalho, que é, conforme já colocado, *analisar as experiências e vivências do espaço público pela comunidade LGBT+*. Para isso, a pesquisa abordará o Carnaval de Rua de Belo Horizonte, tratado, aqui, como recorte espaço-temporal transformado da experiência urbana ao subverter dinâmicas de poder heteronormativas. Os objetivos específicos, conforme se seguem, são organizados a partir de cada um dos eixos a serem trabalhados, nos três capítulos subsequentes.

O primeiro capítulo tratará do **Eixo 1: Experiência urbana ordenada**. Faz-se necessário *entender* a tratativa dada aos espaços públicos na contemporaneidade, conformados pela produção da cidade vinculada ao desenvolvimento do capitalismo, gerador de pontos

importantes para a pesquisa: domesticação dos espaços públicos; desigualdade sócio-espacial; e relegação dos usos ligados ao ócio e ao prazer a segundo plano, em nome daqueles ligados à produtividade. As palavras-chave relacionadas ao Eixo 1, envolvendo os **espaços públicos políticos** e termos relacionados, nos diagramas, serão tratadas na cor **vermelha**.

O segundo capítulo discutirá o **Eixo 2: Experiência urbana restringida**. Busca-se *analisar* a conformação da cultura heteronormativa e como ela pauta as relações de poder impostoras de padrões normativos refletidos nas relações sociais e na cidade, principalmente nos espaços públicos. As palavras-chave relacionadas ao Eixo 2, envolvendo a **cultura heteronormativa**, nos diagramas, serão tratadas na cor **laranja**.

O terceiro capítulo envolverá o **Eixo 3: Experiência urbana transformada**. Aqui, adentra-se em narrativas pessoais de pessoas LGBTQ+ para *cartografar* possibilidades de novas experiências e imaginários de cidade através da festa carnavalesca, que permite a criação de territórios flexíveis capazes de subverter as relações sócio-espaciais heteronormativas. As palavras-chave relacionadas ao Eixo 3, envolvendo o **Carnaval de Rua e os territórios flexíveis**, nos diagramas, serão tratadas na cor **amarelo ouro**.

Pressupostos metodológicos

A opção metodológica para produção de dados para esta pesquisa é a cartografia, entendida por Barros e Kastrup (2015, p. 56) como um desafio para “desenvolver práticas de acompanhamento de processos inventivos e de produção de subjetividades”. Fala-se em produção, e não coleta, de dados, visto que, segundo as autoras, objetiva-se com esse método desenhar uma rede de forças à qual o objeto se encontra conectado mediante processualidade investigativa, onde não se busca um resultado específico, mas se adentra no universo proposto com atenção concentrada e aberta.

Segundo Alvarez e Passos (2015), o compartilhamento do território existencial entre sujeito e objeto de pesquisa é determinante para a prática cartográfica e pressupõe um processo de aprendizado do cartógrafo, construído no próprio processo de pesquisa, pensado como um trabalho de cultivo e refinamento, e não uma série de etapas e regras a serem aplicadas. O Carnaval de Rua é um campo habitual da autora desta pesquisa, e sua vivência foi essencial para a concepção e desenvolvimento deste trabalho – sendo foliona desde 2012, batuqueira desde 2017, e, desde 2018, envolvida com o fazer de blocos e do próprio Carnaval. Atualmente, a autora integra a coordenação e a regência dos blocos Abalô-Caxi e Lavô tá Novo, além de participar ativamente na construção dos blocos Garotas Solteiras e Daquele Jeito. Contudo,

durante o ano de 2020, devido à pandemia de covid-19, as movimentações urbanas e carnavalescas estiveram suspensas, e assim permanecem, de modo a serem respeitadas as medidas de isolamento social. Dessa forma, buscou-se reinventar as opções metodológicas da pesquisa, para que estivessem condizentes com o contexto atual; e o território da vivência compartilhada, então, passou a ser digital. Conforme pressuposto no método cartográfico, não se tratou de uma pesquisa objetiva sobre algo, mas, sim, de um processo construtivo subjetivo, em conjunto com os sujeitos envolvidos na prática em questão. O aprendizado pressuposto veio a partir do entendimento de que, ao adentrar nesse território virtual, não se sabia de antemão o que se pretendia buscar, mas o processo foi realizado com uma “receptividade afetiva” (ALVAREZ; PASSOS, 2015), que implica a não separação entre “sujeito e objeto, pesquisador e campo da pesquisa, teoria e prática” (*ibidem*, p. 137), abrindo-se ao encontro daquilo que não é procurado ou não se sabe exatamente o que é, traçando um caminho sem metas predeterminadas.

Para responder aos objetivos da pesquisa, por meio da cartografia buscou-se despertar as memórias e os afetos de pessoas LGBTQ+ envolvidas de diversas formas com o Carnaval de Rua de Belo Horizonte, enquanto foliões, membros de bateria, produtores, organizadores, artistas. O território virtual proposto foi uma página na rede social Instagram, denominada Diversidade Carnavalizada.¹⁵ Por ali, assim, tratou-se de investigar, através de narrativas pessoais, as memórias, experiências, sentimentos e sensações vivenciados por pessoas LGBTQ+ nos espaços públicos da cidade de Belo Horizonte no Carnaval de Rua. Sugeriu-se que as participações fossem pelo envio de vídeos, áudios e/ou textos. Não foram realizadas perguntas guiadas ou orientações específicas: buscou-se a subjetividade das experiências reais e pessoais. Foram recebidas vinte e cinco narrativas.

A cartografia proposta teve como intuito alterar o lugar da enunciação, dando espaço e visibilidade a narrativas que desafiam os relatos sócio-espaciais dominantes, envolvidos na cultura heteronormativa, aceitos como representações naturais e inquestionáveis, sendo resultado dos olhares que os poderes hegemônicos lançam sobre os territórios. Para Foucault, o método cartográfico baseia-se no “deslocamento do olhar daquilo que sempre foi considerado como central, nuclear, essencial para se entender o funcionamento da sociedade e das instituições, para aquilo que era descrito como periférico, marginal, menor, fronteiro” (ALBUQUERQUE JÚNIOR; VEIGA-NETO; SOUZA FILHO, 2011, p. 9). Um conceito

¹⁵ DIVERSIDADE CARNAVALIZADA. Perfil oficial na rede social Instagram. 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/diversidadecarnavalizada/>. Acesso em: 13 jul. 2021.

fundamental nessa discussão é apresentado por Foucault (2013) como dispositivo, que contribui para a conformação das verdades promulgadas, como a sexualidade, por estratégias de saber e poder, que conformam as narrativas dominantes. Assim, o projeto Diversidade Carnavalizada, no Instagram, expõe olhar alternativo àquele conformador do dispositivo da sexualidade, onde, através da festa carnavalesca, uma nova narrativa, questionadora do discurso dominante, é construída por pessoas LGBTQ+.

Uma cartografia coletiva crítica, segundo o grupo argentino Iconoclastas (2013), é passível de gerar um intercâmbio no grupo para a elaboração de narrativas e representações gráficas que disputem com aquelas impostas por instâncias hegemônicas. Segundo o grupo, os mapas tradicionais são representações ideológicas que, contudo, não representam a realidade dos territórios, pois não contemplam a subjetividade dos processos territoriais, as representações simbólicas ou os imaginários presentes sobre o mesmo. A cartografia proposta por este trabalho, assim construída com o propósito de ser contra-hegemônica, adentra nessa nova narrativa coletiva buscando investigar como são as vivências experienciadas pelas pessoas LGBTQ+ nos espaços públicos urbanos.

Assim como apontam Barros e Kastrup (2015) e Alvarez e Passos (2015), ao considerarem a cartografia como método de produção de dados de construção subjetiva, também os Iconoclastas (2013) entendem o processo não como um fim, mas como um meio para a socialização de saberes e práticas, para o impulso da participação coletiva, para a disputa de espaços e discursos hegemônicos, para desnaturalizar a linguagem dos meios de comunicação em massa, para colaborar com a socialização de informações e experiências. Apesar das condições de isolamento social impostas como barreiras sanitárias pela pandemia de covid-19, o que dificulta um trabalho de construção coletiva em modelos de oficina, entende-se que o compartilhamento digital das histórias contribui para o objetivo de trazer à tona as narrativas conformadoras desse outro imaginário experienciado no Carnaval.

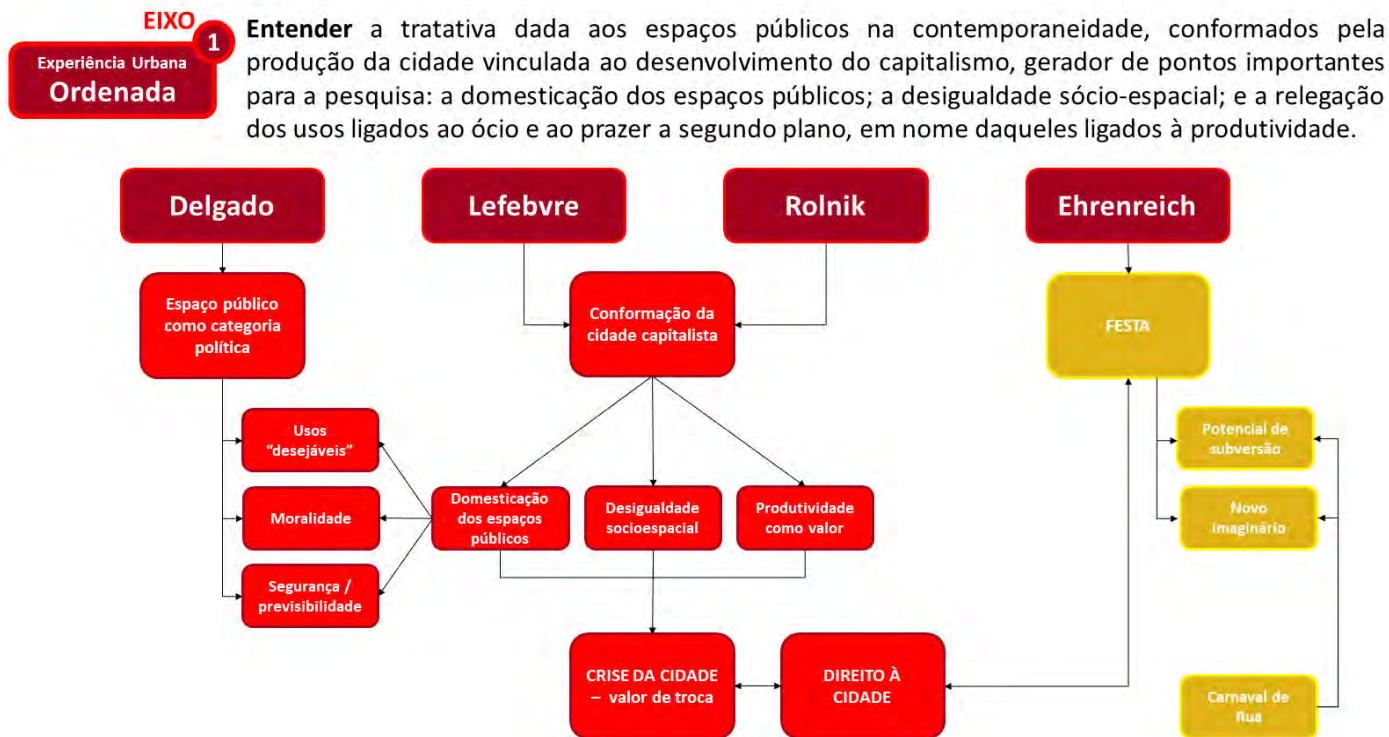
Num segundo momento, propõe-se a espacialização das histórias relatadas na construção de um mapa de territórios flexíveis, que aponta espaços públicos, estabelecimentos e cortejos de Carnaval mencionados nas memórias e experiências pessoais, no intuito de cumprir um papel de potencializar a difusão de novos paradigmas de interpretação da realidade. A construção desse mapa pretende ser uma proposição de outro modo de produzir territórios, que são dinâmicos e permanecem em constante mudança, onde as fronteiras simbólicas são continuamente alteradas pela ação dos corpos e das subjetividades, tal como apontam os Iconoclastas (2013) como parte importante do processo de cartografia coletiva.

A cartografia realizada ao acompanhar as histórias narradas e publicadas na página de Instagram Diversidade Carnavalizada permitiu conceber um fio narrativo, construído no próprio processo da pesquisa e permitido pelo engajamento receptivo e afetivo pressuposto pelo método cartográfico. O caminho percorrido permitiu entender que outros imaginários e experiências de cidade são possíveis, e que o Carnaval de Rua estabelece um espaço-tempo onde se questiona o discurso dominante da heteronormatividade, propiciando uma vivência urbana transformada em relação àquela experienciada no cotidiano.

Esse fio narrativo construído tem inspiração nas Situações idealizadas pela Internacional Situacionista, ao apresentar trechos das histórias relatadas como percepções de um novo imaginário de possibilidades, através do Carnaval de Rua, de vivências do espaço urbano, comumente cerceadas no contexto contemporâneo de sociedade heteronormativa. Também o mapa gerado através das histórias narradas se inspira nas construções psicogeográficas do grupo, com resultado mais subjetivo e imaginário que os mapas tradicionais, sendo o conteúdo textual e imagético tão ou mais importante que a dimensão espacial.

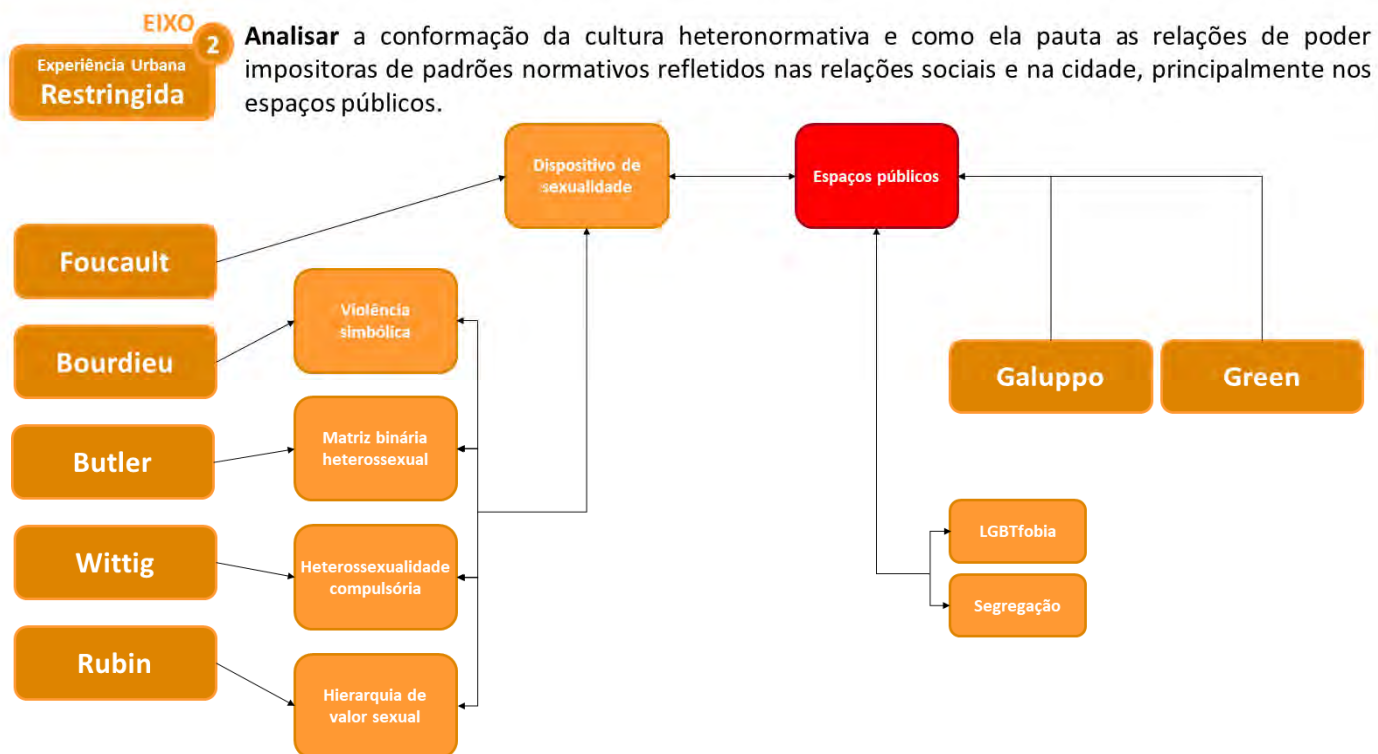
A divisão em três eixos de discussão e a opção pelo uso de cores e diagramas complementam a metodologia proposta. Cada um dos capítulos se inicia com um diagrama, que visa sintetizar o caminho teórico e propositivo percorrido pelo trabalho, moldado com o uso de cores representativas para cada eixo de discussão. A seguir, também se inserem os diagramas relacionados a cada um dos objetivos específicos, construídos a partir das referências e conceitos trabalhados em cada um dos capítulos.

Figura 12 – Objetivo específico – Eixo 1



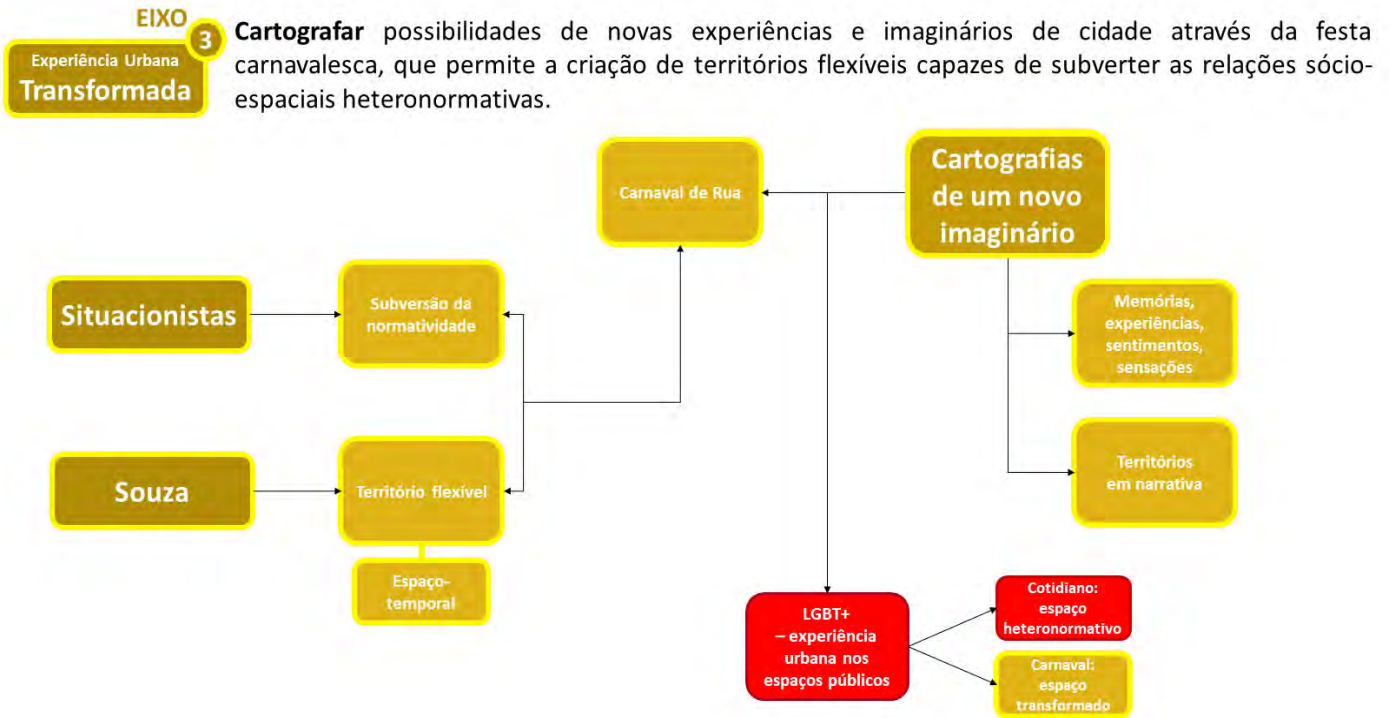
Fonte: elaborada pela autora.

Figura 13 – Objetivo específico – Eixo 2



Fonte: elaborada pela autora.

Figura 14 – Objetivo específico – Eixo 3

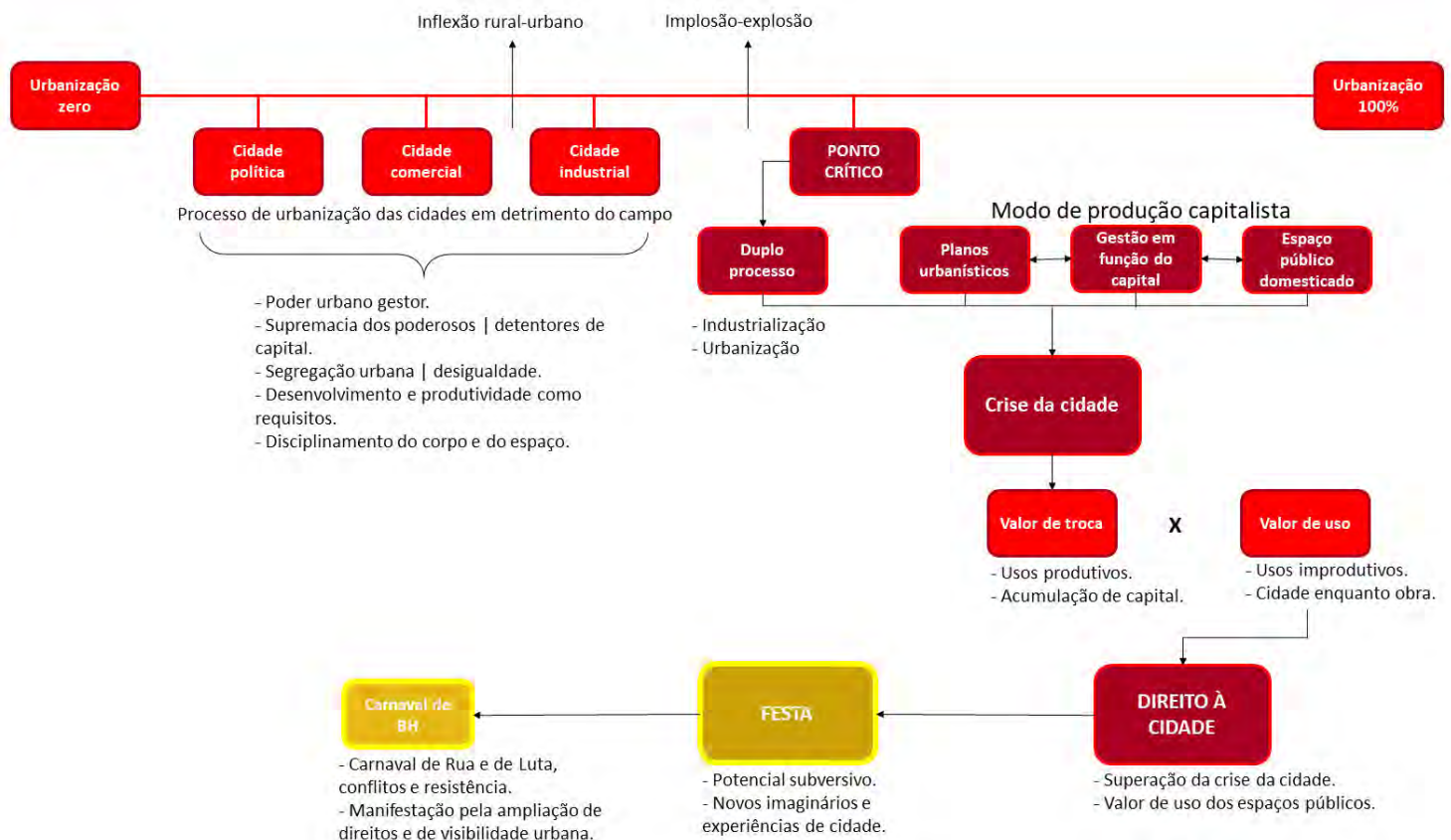


Fonte: elaborada pela autora.

Faz-se importante registrar que se entende a cartografia, neste trabalho, como um meio, e não um fim, para a construção das narrativas não hegemônicas que se busca captar. O entendimento que se visa apreender, através das experiências de LGBT+s que vivenciam o Carnaval de Rua, é subjetivo e se relaciona com memórias, sentimentos, sensações e percepções individuais, não se pretendendo, portanto, alcançar um nível de verdade absoluta.

CAPÍTULO 1 – Espaços públicos, espaços políticos: a experiência urbana ordenada

Figura 15 – Espaços públicos, espaços políticos: a experiência urbana ordenada



Fonte: elaborada pela autora.

1.1 Espaço público como categoria política

Quais seriam o conceito e a função da rua, enquanto espaço público? Seria a rua de livre acesso a todos os cidadãos de determinada área urbana? Seria de igualitário usufruto por qualquer habitante? É realmente necessário esse tipo de questionamento? A rua, de modo geral, é tratada como local de circulação de pessoas, mercadorias e serviços. É por onde se desloca desde casa ao trabalho, onde os automóveis ganham preferência, por onde se distribuem usos e práticas que perpetuam o modo de produção capitalista. A rua é vista como espaço racionalizado, prestada para garantir eficiência e deslocamentos produtivos.

De acordo com Mendonça (2007), relaciona-se o espaço público, na cidade, como o próprio meio urbano, fortemente ligado aos seus aspectos físicos, naturais e/ou construídos, ou seja, à sua morfologia, ao desenho e à forma com que ele se apresenta. A autora mencionada trata de conceitos atribuídos, por diversos outros autores, aos espaços públicos formalmente constituídos, como as ruas, praças e parques, considerando, em princípio, seus aspectos morfológicos.

A rua é a estruturadora do traçado, regulando os fluxos, a ligação entre partes e regiões da cidade, a disposição de edifícios e quarteirões. Pontua-se, ainda, seu caráter de permanência no traçado, sua capacidade de resistir às transformações urbanas, por não ser totalmente ou facilmente modificável.

A praça é, logo, resultado do alargamento ou confluência de traçados, elemento morfológico característico das cidades ocidentais, sendo, de acordo com sua função premeditada, lugar de encontro intencional, de permanência, de práticas e convívios sociais, destinada ao lazer – ao contrário da rua, concebida como lugar de circulação. Supõe-se que é livre de veículos e acessível a toda a população.

Já os parques são ambientes caracterizados por estruturas verdes, referentes à vegetação que apresentam, e seriam elementos de composição da cidade. Têm a função predominante de recreação, com áreas geralmente maiores que o quarteirão típico.

O espaço público, contudo, tem como traço possuir uma forma “fugidia” (PEREIRA, 2012), não guardando configuração fechada por ser construído sobre conflitos e forças, sendo, portanto, espaço político. O debate sobre espaço público enquanto conceito, logo, ultrapassa seus aspectos morfológicos; e, segundo Delgado (2011), é mais recorrente a partir de fins do século XX. De acordo com o autor, de modo geral, em trabalhos das décadas de 1960 a 1990, nas poucas vezes em que o termo aparece, é tratado como uma ampliação do conceito de rua ou designa genericamente espaços acessíveis e abertos da cidade. Outros vieses foram dados, ao longo dos últimos anos, à tratativa do termo, como um espaço *de e para* relações em público ou aquelas áreas da cidade às quais todos têm acesso legal, ao contrário do espaço privado, onde o acesso pode ser legalmente restrito. Ainda, a filosofia política, segundo o autor, traz uma linha de definições que remetem à constituição da esfera pública, associada à construção e à organização de vínculos sociais, à reunião de indivíduos que controlam e acompanham o exercício do poder e se pronunciam sobre assuntos que concernem a vida em comunidade.

Fato é que o espaço público não se restringe ao seu conteúdo material, sendo necessário admitir o caráter socioeconômico que assumem as formas urbanas, as quais são

relacionadas e moldadas às articulações dos diversos interesses e intenções postos desde seu planejamento até sua construção e apropriação. O espaço público é o lugar da vida coletiva, das ações públicas, dos encontros. De acordo com Andrade (2007), nos comícios e festas, é possível que os espaços públicos aparentem se desfazer das desigualdades sociais, mas fato é que eles não são imunes a elas, sendo, portanto, local das disputas cotidianas, dos conflitos. Mais que isso, o espaço público explicita o exercício de poder de um grupo sobre outro, da inclusão de uns em detrimento da exclusão de outros.

Apesar disso, o conceito vigente de espaço público, segundo Delgado (2011), é um conjunto de lugares de livre acesso e visibilidade generalizada, no qual se desenvolve uma determinada forma de vínculo social e de relação com o poder. Investe-se um sentido de moralidade ao termo, não apenas nos discursos institucionais e técnicos sobre a cidade, como também na promulgação de normas de regulação de conduta dos usuários e de campanhas de boas práticas urbanas e de cidadania.

Nos últimos anos, não apenas o conceito hoje utilizado para definir o espaço público foi sendo moldado, mas, também, o interesse por sua importância nos planos urbanísticos e nas administrações públicas. Hoje, segundo Delgado (2011), relaciona-se à ideia de vazio entre construções que deve ser adequadamente preenchido de acordo com os objetivos das autoridades: que seja garantida boa fluidez entre pontos, usos adequados, significados desejáveis, *grosso modo*, que seja um espaço asseado e garanta previsibilidade e segurança. As iniciativas de revitalização urbana, comuns nas últimas décadas, popularizaram e utilizaram dessa conceituação para adequarem seus planos urbanísticos aos interesses da especulação, do turismo e de outras demandas institucionais.

Desse modo, para além do conceito de espaço a ser preenchido pelos planos urbanísticos, insere-se outro discurso, complementar a este, que incide sobre as atitudes e ideias, de modo ambicioso e com forte valor ideológico, onde se visa materializar conceitos como cidadania, democracia, convivência, civismo, consenso. Essa conotação política dada ao espaço público supõe, logo, que este seja uma esfera pacífica e harmoniosa de coexistência entre elementos heterogêneos da sociedade, onde as diferenças são superadas e postas de lado, para serem tratadas apenas em âmbito privado. A intenção de materialização desses conceitos nos espaços públicos, de acordo Delgado (2011), é ideológica, pois trata esses espaços como assumidamente igualitários, a despeito do que acontece na realidade.

Contudo, pode-se afirmar que essa ideologia de cidadania e também dos espaços públicos, representada na espacialização dos conceitos morais, é uma ideia proveniente dos

grupos dominantes, como o Estado e promotores imobiliários, além de outros detentores de capital político e econômico atuantes na cidade, que tratam de dissuadir qualquer capacidade de resistência ou de contestação, qualquer apropriação considerada inadequada ou inapropriada, por meio de, principalmente, desqualificação dos atos e/ou cidadãos que se apresentem como contraventores dos princípios básicos da boa convivência.

A contradição colocada a essa idealização do espaço público se mostra a partir de sua função por excelência, como apresenta Andrade (2007), que é a de espaço da vida social das cidades. A apropriação e a ocupação desses lugares são o que denota o *status* de “público” aos espaços, não bastando sua mera existência física. A domesticação inerente às práticas de uso impostas enfraquece a dimensão pública dos espaços, bem como sua potencialidade para a diversidade, contraposta à dimensão privada como lugar dos encontros entre conhecidos.

O idealismo do espaço público é subserviente da apropriação capitalista das cidades, que, apesar de nomeadamente tratar essas áreas como de livre acesso e boas práticas, nega e expulsa uma série de vivências diversas que não se enquadram no padrão de modos da classe média ao qual seu usufruto está realmente destinado. Assim, funciona como um mecanismo por meio do qual as classes dominantes dissimulam as contradições que perpetuam e sustentam seu poder, ao mesmo tempo que obtêm a aprovação das classes dominadas ao se valerem do instrumento de neutralidade do sistema político imposto.

O espaço público, na sua tratativa contemporânea, seria, assim, de acordo com Delgado (2011), a extensão material do que, em realidade, é ideologia, no sentido marxista clássico, como mascaramento ou fetichização das relações sociais reais, ao conceber um desaparecimento das desigualdades e sua dissolução em valores universais superiores, ignorando a ordem econômica e outros fatores que geram desigualdades e conflitos na sociedade. Desse modo, é exatamente contra o conflito de interesses irreconciliáveis que surge a noção de espaço público na ideologia de cidadania, segundo o autor. As “insolências” e “indecoros” sociais são repetidamente subjugados em nome de princípios conciliadores abstratos, incentivando condutas guiadas por normas de comportamento nesses espaços de encontro entre desiguais, em nome de uma ordem política teoricamente igualitária.

As instâncias governamentais de gestão das cidades, muitas vezes submissas no contexto do capitalismo neoliberal, aparecem, aí, obcecadas por garantir o controle de ruas, praças, parques, agora obrigados a se converterem em espaços públicos de qualidade. O que acontece por trás de tudo isso é a mesma sociedade hierarquizada forçada a se enquadrar nos

pressupostos igualitários materializados nos espaços públicos das cidades, onde as discrepâncias são proclamadas como magicamente abolidas.

As cidades, os espaços públicos e a vida contemporânea se veem subordinados ao modo de produção capitalista, que confere, em conjunto com a tratativa da ideologia de cidadania, um almejado caráter de produtividade, onde se mercadoriza o trabalho, se racionalizam os corpos. Os conflitos, as diferenças e as realidades, contudo, seguem resistentes na prática das cidades, apesar do discurso que desconsidera desigualdades de classe, gênero, raça e sexualidade, que seguem sendo carregadas de estigmas e negativas por baixo do discurso de plena cidadania, que termina, em realidade, por agudizar suas vulnerabilidades.

1.2 Uma história das cidades (capitalistas)

O desenvolvimento das cidades e seu processo de urbanização foram fundamentais para a conformação dos conceitos relativos aos espaços públicos na contemporaneidade, bem como para as formas de apropriação hegemonicamente aceitas nesses espaços. Rolnik (1995), ao tratar desse histórico, faz uma associação da cidade a um ímã, que atrai, reúne e concentra indivíduos. A atração de pessoas do campo para aquilo que viria a se conformar como cidade acontece, segundo ela, a partir do momento em que se produz um excedente para além das necessidades de consumo imediato. A conformação urbana de cidade é possível a partir dessa produção de excedente, transformando seus moradores em *consumidores*, e não *produtores*; mas, também, é resultado dela, sendo que, a partir da existência da cidade, se impulsiona a produção agrícola.

Lefebvre (2019) propõe uma linha do tempo que marca o desenvolvimento dos modos de produção que conformaram as cidades. A linha se inicia num marco zero, que define a ausência de urbanização, e vai até um momento, futuro, que seria o ápice do processo. Por ordem cronológica e espacial, ao longo desse eixo passariam a cidade política, a cidade comercial e a cidade industrial. Entre a época mercantil e o advento das indústrias, marca-se uma inflexão, quando a ocupação urbana passa a prevalecer sobre a rural.

A concentração de pessoas, que passou a ser entendida como espaço urbano, ao contrário da vida no campo, implica uma vivência coletiva, o que pressupõe, por consequência, uma dimensão pública conformada na figura de um poder urbano responsável pela organização e gestão do território: “indissociável à existência material da cidade está sua existência política” (ROLNIK, 1995, p. 8). A existência dessa figura de poder resulta na diferenciação social, onde de um lado se localiza o detentor da autoridade político-administrativa da cidade, e, de outro,

seu habitante, que participa de alguma forma da vida pública, mesmo que essa participação se resuma à submissão a regras e regulamentos, de acordo com Rolnik (1995).

A cidade política, segundo Lefebvre (2019), marca a sociedade organizada, de atividade agrícola e formação de aldeias, guiada pelo poder urbano, responsável pela ordem e ordenação. O símbolo do poder e da ordem é a figura do monarca, proprietário e responsável pela administração e proteção do território, frequentemente vasto, que abarca um grande número de aldeias. A organização da cidade política envolve nobres, guerreiros, clero, escribas e subordinados, artesãos e operários. A escrita é indispensável, visto que a organização urbana envolve documentos, inventários, ordens e cobrança de taxas. As trocas e o comércio, na cidade política, são mínimos, e, de modo geral, realizados por estrangeiros às cidades.

Apenas no fim da Idade Média, no Ocidente Europeu, houve maior presença do mercado nas cidades. Os mercadores estrangeiros, segundo Huberman (1981), foram responsáveis, inclusive, pelo surgimento de novas cidades, visto que pousavam em pontos estratégicos das estradas e, ganhando novas adesões, passavam a se concentrar e construir muralhas e outras formas de proteção para aquela nova ocupação. A expansão e a aceitação das trocas comerciais, além de adentrarem nas aldeias preexistentes, contribuíram para um aumento na oferta de trabalho, e cada vez mais pessoas se reuniam em busca de oportunidades.

A possibilidade de sobrevivência mediante troca, colaboração e capacidade produtiva, trazidas pela coletividade urbana, favoreceu a divisão e a especialização do trabalho, sendo mais amplas as possibilidades de produção e venda de mercadorias. A economia mercantil então instalada se sobrepõe enquanto modo de produção, predominando o foco sobre a cidade em relação ao campo. O espaço urbano passa a se organizar em função do mercado, gerando uma estrutura atraente a grandes populações, reorganizando seu espaço interno e redefinindo o espaço ao redor. A praça do mercado, então, torna-se central, superando a praça da reunião da cidade política, simbolizada pela ágora e pelo fórum. As possibilidades de enriquecimento a partir da economia mercantil dão surgimento à burguesia, direcionando o poder urbano para a fortuna acumulada, sendo as riquezas cada vez mais associadas às formas de poder. É quando surge, segundo Rolnik (1995), a cidade-Estado, e são desenvolvidas as cidades capitais, sedes do poder regional, que crescem mais rapidamente que outras em população, riquezas e território.

O surgimento do Estado enquanto poder centralizado, como se nota, foi vinculado à emergência do capitalismo, decorrente da transformação da composição das forças políticas do poder urbano, que passa a incorporar o grupo social diretamente envolvido na acumulação de

capital, a burguesia. Essa conformação do poder interfere diretamente na vida cotidiana e no espaço da cidade: a terra urbana, outrora ocupada comunalmente, se transforma em mercadoria; a sociedade se divide, mais fortemente, entre proprietários dos meios de produção, detentores de dinheiro e bens, e os vendedores de força de trabalho, sem posses.

A produção agrícola deixa de ser realizada em prol dos senhores e se volta à cidade, ao mercado urbano. Com as novas demandas criadas pelo mercado, a atividade comercial na cidade passa a simbolizar a liberdade, em contraposição da experiência feudal. Tal liberdade, contudo, não representava, necessariamente, prosperidade, saúde ou felicidade, já que se ver liberto do senhor feudal também era perder o acesso à terra e, portanto, à subsistência. A grande atração de pessoas para a cidade, causada pelas relações mercantis, resultou na inversão da relação cidade-campo: “a cidade não mais se apresenta, sequer para si mesma, como uma ilha urbana num oceano camponês” (LEFEBVRE, 2019, p. 27). Predomina a cidade comercial: “O espaço urbano torna-se o lugar do encontro das coisas e das pessoas, da troca” (LEFEBVRE, 2019, p. 26). Essa inversão de prioridades, segundo Lefebvre (2019), foi acompanhada pelo racionalismo, que culmina com Descartes.¹⁶

Ainda que o surgimento do mercado tenha contribuído para o aumento populacional e a expansão das cidades, a mão de obra do trabalhador era explorada: não mais pelo senhor feudal, mas pela burguesia, os novos responsáveis pelos meios de produção. Federici (2017) também cita a filosofia de Descartes como símbolo do disciplinamento do corpo imposto pela burguesia para dominar a força de trabalho em nome da produtividade necessária ao desenvolvimento da economia de mercado. A “mecânica do corpo”, a comparação de seu funcionamento a uma máquina, contribuiu para o que Federici (2017) denomina “psicologia burguesa”, que estudava o potencial do corpo humano para o trabalho e sua contribuição para a disciplina. O corpo, na filosofia mecanicista, se torna dissociado das qualidades racionais e emocionais, e o espírito burguês se apropria desse conceito disseminando que o trabalho “é a condição e o motivo de existência do corpo” (FEDERICI, 2017, p. 255) e que “também sente a necessidade de transformar todos os poderes corporais em força de trabalho” (*ibidem*). O sentimento de liberdade que o mercado apresentava se tornou possível apenas para aqueles que enriqueceram com o comércio: os burgueses. A grande parcela da população, que continuava produzindo a partir de sua força motora e sua mão de obra, não aceitou com facilidade a troca

¹⁶ O pensamento cartesiano, que instituiu o uso da razão como filosofia, passa a se inserir nas cidades com o surgimento de planos urbanísticos que levaram olhar idealista e racionalizado aos espaços. A necessidade de controle do homem sobre a natureza se torna explícita, o que é refletido no domínio que a cidade passa a ter sobre o campo e sobre o excedente produzido para fins de mercado.

de um trabalho realizado em terra própria, ainda que a posse legal fosse de seu senhor e a este eram devidos inúmeros impostos, pela imposição de um trabalho assalariado, que com dificuldade supria sua subsistência. Uma das condições para o desenvolvimento do modo de produção capitalista, segundo a autora, foi o processo de controle que permitiu a domesticação da força de trabalho, definido por Foucault como “disciplinamento do corpo”.

A lógica capitalista torna-se parâmetro na condução da gestão e política de ocupação da cidade, potencializada pelo processo de industrialização. As indústrias surgidas ao redor do século XIX, em princípio, se instalavam às margens das aglomerações urbanas, próximas às fontes de energia e matéria-prima. Contudo, aproximar-se de capitais, capitalistas, e da grande mão de obra barata e disponível logo se fez vantajoso; e, com o desenvolvimento da técnica e dos transportes, a cidade industrial se sobrepôs à cidade comercial, alcançando aquelas preexistentes ou constituindo outras novas. A grande explosão urbana que a atividade industrial proporcionou levou também à urbanização das sociedades e do tecido urbano. A esse momento, Lefebvre (2019) relaciona o termo implosão-explosão: uma grande concentração (de pessoas, atividades, riquezas, instrumentos, meios e pensamento) e uma imensa explosão de fragmentos (periferias, subúrbios, cidades-satélites, residências secundárias).

A implosão-explosão das cidades teve como consequência a conversão da sociedade em, primordialmente, urbana. As relações de produção capitalistas e seus conflitos são ampliados. O processo histórico de conformação da cidade reforçou a constante diferenciação entre classes por meio da divisão do poder e das funções no espaço urbano, provocando a conformação do que conhecemos como segregação espacial. Cercas visíveis e invisíveis dividem a cidade nas mais diversas categorias, como classe, raça, gênero e orientação sexual. As diferenças de posição social são explicitadas não só no espaço físico, denotadas pela forma e localização das moradias ou pelo tipo de transporte utilizado na circulação, mas, também, são expressas no modo de vestir, na gestualidade, na atitude, nas relações sociais e na cor da pele.

A configuração que foram tomando as cidades contribuiu, ainda, para a redefinição da relação de espaço público/privado na cidade, como coloca Rolnik (1995). A vida social burguesa se retirou da rua e passou a se configurar no lar, longe do espaço público conformado pela grande variedade de condições sociais, pela “terra-de-ninguém perigosa que mistura classes, sexos, idades, funções, posições na hierarquia” (ROLNIK, 1995, p. 50). O lar passou a ser “território íntimo exclusivo”, longe e protegido da “tensa diversidade da cidade” (ROLNIK, 1995, p. 50). A segregação espacial fruto da urbanização das cidades capitalistas, contudo, não impede que a vida urbana seja exposta aos encontros e conflitos, ideológicos ou

políticos; pelo contrário, estes tendem a se intensificar quando se confrontam as diferenças dos modos de viver, dos “padrões” que coexistem na cidade.

1.3 Direito à cidade: o urbano como espaço do possível

Lefebvre (2011, 2019) discute a “problemática urbana” resultante de todo esse processo e associa a industrialização das cidades a um motor de transformações da sociedade, induzindo problemas relativos ao crescimento e à planificação dos espaços. A grande demanda por mão de obra industrial corrobora com a explosão populacional nas cidades, reforçando o caráter heterogêneo da sociedade e impulsionando o processo de urbanização racionalizada pelos planos urbanos. O autor sugere que o duplo processo que relaciona a industrialização e a urbanização caracteriza um ponto crítico na história das cidades e da sociedade, ao qual denomina de crise da cidade. Harvey (2014) corrobora esse entendimento e pontua que a urbanização é um processo fundamental na reprodução do capitalismo: utilizada como meio para absorção dos excedentes de capital e de trabalho, promove um desenvolvimento urbano altamente especulativo e desproporcional, pautado por diferenças sociais de classe. Aqui pode-se retomar à tratativa de Delgado (2011) aos espaços públicos contemporâneos, que sofrem influência dos planos urbanísticos ligados a determinados interesses políticos e econômicos, terminando por transformar a cidade e torná-la, cada vez mais, passível de apropriação apenas por certos grupos hegemônicos, e excludente para grande parte da sociedade.

O conflito da problemática urbana, de acordo com Lefebvre (2011), se relaciona a conceitos aos quais o autor denomina como valor de uso e valor de troca. O valor de uso é indicado, pelo autor, através da dissipação do capital em usos improdutivos, como a festa, em contraposição do valor de troca, que é mobilizado pela riqueza, produtividade e acumulação de capital, presente em todo o contexto de urbanização das cidades capitalistas. A cidade enquanto obra, para o autor, é o centro de vida social e política, que não acumula apenas riquezas, mas, também, conhecimentos, técnicas e arte. A obra depende do valor de uso, que se relaciona a um investimento improdutivo na cidade, diretamente contrastante com o valor de troca imposto pela mobilização da riqueza e acumulação do capital, e conformado ao longo da história, com a predominância da produção da cidade enquanto mercadoria. A orientação na direção do capital, do comércio, dos produtos tende a subordinar a cidade e a realidade urbana enquanto obra.

Ainda por Lefebvre (2011), o valor de troca, mesmo que suprima as necessidades humanas elementares, não satisfaz as aspirações, o uso dos lugares, a força das diferenças. A

crise da cidade, segundo referido autor, se mostra na fragmentação: do espaço, do urbano, da vida cotidiana em trabalho-transporte-vida privada-lazer, do ser humano desmembrado nos sentidos, na percepção, na inteligência, na razão. Mas o urbano enquanto conceito, aliado ao pensamento, à imaterialidade intrínseca à materialidade da cidade, persiste no conflito. “O urbano se torna aquilo que ele sempre foi: lugar do desejo, desequilíbrio permanente, sede da dissolução das normalidades e coações, momento do lúdico e do imprevisível” (LEFEBVRE, 2011, p. 85). Superar a crise da cidade a partir da fusão desses inúmeros fragmentos só seria possível, de acordo com o autor, a partir da vida e das relações comunitárias, da prática urbana, do entendimento das necessidades sociais, que são:

[...] opostas e complementares, compreendem a necessidade de segurança e de abertura, a necessidade de certeza e a necessidade de aventura, a da organização do trabalho e do jogo, as necessidades de previsibilidade e do imprevisto, de unidade e de diferença, de isolamento e de encontro, de trocas e de investimentos, de independência (e mesmo de solidão) e de comunicação, de imediatidade e de perspectiva a longo prazo. [...] Trata-se da necessidade de uma atividade criadora, de obra (e não apenas de produtos e de bens materiais consumíveis), necessidades de informação, de simbolismo, de imaginário, de atividades lúdicas (LEFEBVRE, 2011, p. 105).

A crise da cidade é acompanhada pela visão de produtividade em função do acúmulo de capital, inserida como regra, que toma como relevante apenas o tempo útil e produtivo, sendo o tempo do ócio, do lazer, relegado ao segundo plano e ao julgamento da ineficácia. É tolerável, na ótica capitalista, como coloca Delgado (2014), que se desenvolvam formas de ócio “previsíveis e amáveis”, quase sempre associadas a práticas de consumo, e até mesmo excepcionais usos festivos da rua, desde que devidamente monitorados pelas autoridades, caráter claro da domesticação dos espaços públicos imposta pelas autoridades e pelas narrativas hegemônicas. Assim sendo, é justamente dos usos improdutivos da cidade, aqueles que subvertem as lógicas do capital, da urbanização, da industrialização, elementos estes que alimentam a crise, que Lefebvre (2011) conceitua o direito à cidade como um direito à vida urbana transformada enquanto valor de uso, que busca transcender a cotidianidade, fugir da cidade deteriorada e não renovada, da vida urbana fragmentada e alienada. Esse direito tem lugar onde o espaço urbano é voltado à fruição plena, aos locais de encontros e trocas, à apropriação em contraposição à cidade do lucro, da mercadoria e da passagem (da visita, da segregação do sujeito “indesejado”), aos ritmos de vida que permitam o uso inteiro dos momentos e locais. É o direito à liberdade, à individualização na socialização, à obra como atividade participante. A sugestão política de Lefebvre (2011) se baseia em idealizar e reinventar uma cidade alternativa, menos alienada, mais significativa e divertida, a partir do

caos e da segregação impostos pelo capital. Trata-se de importante conceito para a busca pela reconquista do espaço urbano pelas classes e grupos dele excluídos, mais comumente desapropriados de qualquer direito à cidade. A cidade e o processo urbano que a conforma, portanto, são importantes elementos de luta política, social e de classe, vistas as possibilidades de organização e ação que permeiam o urbano, enquanto lugar de rompimento com normatividade imposta e de possibilitar o imprevisível.

Dentre outras propostas de mudança subversiva da prática social, necessárias para romper os modelos na direção de novas possibilidades de valor de uso, Lefebvre (2011) traz ao debate a problemática dos lazeres que, em muitas oportunidades, acabam por repetir a lógica de reprodução da cidade do capital. Entre suas proposições que corrompem a normatividade cotidiana e a produtividade em detrimento do ócio, figura a festa enquanto atividade improdutiva, voltada ao prazer, à experiência coletiva e ao valor de uso da cidade.

Os espaços públicos da cidade capitalista, moldados pelas boas práticas, pela produtividade, pela negação da diferença, por vezes veem-se tomados, de modo subversivo, por apropriações que se chocam com discurso dominante, que se pretende igualitário. Assim surge o interesse pela festa, nesta pesquisa, especificamente, através do Carnaval de Rua, como elemento possível para uma apropriação mais justa dos espaços públicos e uma vivência urbana transformada.

1.4 Carnaval de Rua: conflitos e resistência

Os festivais europeus que deram origem ao Carnaval, na Idade Média, fizeram parte, segundo Ehrenreich (2010), de um movimento da Igreja Católica de apartar o divertimento, a dança, o êxtase, a desordem, usualmente associados às tradições pagãs, do ambiente cristão. Ao tornar a possibilidade dessas experiências festivas um evento secundário dentro do calendário religioso, de acordo com a autora, a Igreja acabou, inadvertidamente, inventando o Carnaval.

As festividades de Carnaval, à época, eram acompanhadas de rituais diversos que pretendiam dissolver barreiras sociais de classe e gênero, contando com zombarias dos reis e outras autoridades, com *performances* do “rei dos loucos” ou “senhor do desgoverno” (EHRENREICH, 2010, p. 112), além do travestismo e das paródias com figuras do clero, entre outros.

Cada vez mais afastada do ambiente religioso, as festas passaram a acontecer nas ruas, a céu aberto (EHRENREICH, 2010), e cultivaram a tradição de zombar dos poderosos, oferecendo a chance de escape das categorias sociais em que os participantes se enquadrassem,

fossem ricos ou pobres, homens ou mulheres. Ainda que por meio de brincadeira, era possível derrubar a ordem estabelecida, o que deixa claro o caráter político do Carnaval desde seus primórdios. Como aponta Ehrenreich (2010), a zombaria típica da festividade ressaltava tanto um desafio ao *status quo* quanto uma válvula de escape contra o descontentamento social.

Em Belo Horizonte, o Carnaval de Rua surgiu nos tempos de sua fundação, em fins do século XIX. Maia (2020) aponta que a primeira sociedade carnavalesca da cidade foi o Clube Diabos de Luneta, fundado em 1899. No início do século XX, as festividades eram marcadas pelo Corso, um desfile de carros decorados, ocupados pelas famílias; e, na década de 1930, surgiram as batalhas de confete e os bailes populares (BH122, 2021).

Em 1937, foi criada a primeira escola de samba, a Pedreira Unida. Segundo Dias (2015), as formas carnavalescas populares foram se transformando ao longo do tempo; e, juntamente com a emergência do ritmo do samba e sua transformação em símbolo da cultura nacional, as escolas de samba surgiram como nova expressão da folia. Em Belo Horizonte, a influência do Carnaval do Rio de Janeiro era uma constante. Porém, a repercussão do Carnaval carioca tomou outras proporções com o grande investimento da Prefeitura Municipal desde a década de 1920, promovendo os desfiles nacional e internacionalmente (DIAS, 2015). Em Belo Horizonte, a falta de incentivo público denotou ao Carnaval uma escala local, tendo sido instituído o desfile oficial apenas na década de 1980. Em 1961, foi criada a “Escola de Samba Cidade Jardim”, uma das mais tradicionais do Carnaval belo-horizontino, ainda ativa.

A década de 1940 foi marcada pelo surgimento dos blocos caricatos, que se tornaram símbolo do Carnaval de Belo Horizonte (MAIA, 2020) e participam dos festejos até os dias atuais. De acordo com Dias (2015), os blocos caricatos são caracterizados por um grupo de instrumentistas fantasiados, dispostos em cima de um caminhão alegórico, que desfilam acompanhados por foliões e passistas no nível da rua, também fantasiados. A autora menciona, ainda, que há indícios de existência dessas manifestações em 1948, com o bloco caricato Bocas Brancas da Floresta, e em 1953, com o surgimento do Mulatos do Carlos Prates, que ficou ativo até 2008. Já o primeiro bloco de rua, o Leão da Lagoinha, surgiu em 1947; e Dias (2015) indica que, durante a década de 1950, eram mais comuns as manifestações carnavalescas nesse formato.

Em 1964, segundo Dias (2015), encontram-se registros de desfiles de escolas de samba e de blocos caricatos na Avenida Afonso Pena, que viria a se tornar ponto principal da folia nas décadas seguintes. Em 1975, uma divisão do bloco Leão da Lagoinha deu origem à Banda Mole (BH122, 2021), um dos coletivos mais tradicionais e ainda atuantes de Belo Horizonte. De

acordo com Bicalho (2020), a Banda Mole foi fundada por foliões que se juntaram com os filhos e netos das tradicionais famílias do bairro Lagoinha. Com homens travestidos de mulher e vice-versa, o bloco abrigou por muitos anos o que, posteriormente, viria a ser um evento independente do movimento LGBTQ+, valorizando a liberdade e a diversidade e realizando críticas políticas. Em seu primeiro desfile, a Banda Mole subiu a Rua da Bahia com um grupo formado por cerca de 100 pessoas, guiadas por instrumentistas de sopro que seguiam a pé junto aos foliões (DIAS, 2015).

O Desfile das Escolas de Samba e dos Blocos Caricatos foi oficializado em 1980, e regulamentado por meio de decreto que determinava registro em cartório das agremiações e inscrição prévia junto aos órgãos públicos (DIAS, 2015). Foi definido o percurso oficial dos desfiles na Avenida Afonso Pena, entre a Rua da Bahia e a Rua São Paulo, que obtiveram grande público entre as décadas de 1970 e 1980.

Apesar da movimentação carnavalesca presente em toda a história da cidade, a década de 1990 foi marcada pelo esvaziamento e sossego nos dias de feriado de Carnaval, quando a população de Belo Horizonte buscava destinos mais animados ou momentos de descanso fora das áreas urbanas. Em 1989, não houve desfile, e 1990 marcou o último desfile das escolas de samba e blocos caricatos na Avenida Afonso Pena. Segundo Maia (2020), após uma enchente, o então prefeito Pimenta da Veiga suspendeu o já tradicional desfile. O Carnaval oficial foi perdendo seu poder simbólico, importância e dimensão com a falta de apoio governamental (DIAS, 2015). A partir de 1991, a Prefeitura Municipal deixou de realizar o Carnaval Oficial, e a cidade passou a contar apenas com bailes privados e com desfiles da Banda Mole, que, a despeito dessa dimensão de esvaziamento das ruas, permaneceu ocupando a cidade nos sábados de pré-Carnaval, levando cerca de 400 mil pessoas às ruas no ano de 1995, de acordo com Dias (2015).

Apenas no ano de 2002 o poder público voltou a realizar o desfile de blocos caricatos, não abrangendo as escolas de samba. Em 2003, a festa oficial foi cancelada devido às chuvas e, apenas em 2004, passou a acontecer com regularidade. Os desfiles das escolas de samba e blocos caricatos foram, então, realocados na Via 240, no bairro Aarão Reis, localizado na periferia da cidade, de difícil acesso e com escassas opções de transporte coletivo, tendo ali permanecido até 2010 (DIAS, 2015). O esvaziamento do Centro durante a época carnavalesca, somado ao desestímulo por parte dos órgãos oficiais, alimentou a narrativa de que Belo Horizonte não tinha Carnaval e era apenas abrigo de descanso e recolhimento durante a folia. Em 2011, de acordo com Dias (2015), os desfiles foram transferidos à Avenida dos Andradas,

sobre o novo Boulevard Arrudas, reconstruindo um imaginário e simbolismo sobre a festa, que voltou a ocupar a região central. Finalmente, em 2014 o evento voltou a ser realizado na Avenida Afonso Pena, tradicional espaço de ocupação dessas manifestações festivas, que passaram a acontecer no trecho em frente ao Parque Municipal.

O retorno da programação oficial à Avenida Afonso Pena, continua Dias (2015), se deveu, além das negociações de anos entre as agremiações e a Prefeitura Municipal, principalmente ao grande crescimento de expressões carnavalescas espontâneas na forma dos blocos de rua. Em fins da década de 2000, conforme pontuado anteriormente, o Carnaval de Belo Horizonte retomou seu maior movimento, com o surgimento de novos blocos de rua a partir, principalmente, da Praia da Estação. O Carnaval ressurgido se caracteriza pela diversidade de manifestações, pelo modo de ocupar a rua, pela participação aberta, pelo conteúdo político. E, assim, é conhecido e se autodenomina como Carnaval de Luta, ao levantar pautas sócio-espaciais importantes à cidade contemporânea, ao enfrentar ações arbitrárias do poder público, ao ser contra a normalização da vida urbana e as lógicas hegemônicas de produção do espaço.

Os embates com o poder público enfrentados pelos manifestantes da Praia da Estação se repetiram nos anos seguintes e já eram comuns em anos anteriores, quando as autoridades se utilizavam de discursos moralistas com propósitos excludentes. Como recorda Afonso (2017), um caso emblemático dessas ações conflituosas foi a prisão, em 2008, de uma mulher que tomava sol na Praça Raul Soares, de biquíni. De acordo com a autora, no ano seguinte desfilaram os blocos Tico Tico Serra Copo e Peixoto. No fim de 2009, foi publicado o Decreto nº 13.798, proibindo eventos e aglomerações na Praça da Estação, que foi rebatido em janeiro de 2010 com as ocupações da Praia da Estação. Um mês mais tarde, durante o Carnaval, mais blocos surgiram, como o Mamá na Vaca, o Samba Queixinho e o Trema na Linguíça (O TEMPO, 2021), e o movimento começou a crescer, de forma espontânea, mas com clara intenção política. Em 2011, ainda segundo *O Tempo* (2021), o número de blocos dobrou para cerca de vinte, quando surgiu o bloco Então Brilha, um dos que levam mais público atualmente. Em 2012, passam a ser cerca de 45 blocos, quando aparecem os blocos Baianas Ozadas e Chama o Síndico, outros grandes blocos dos dias atuais. Nesse mesmo ano, a prefeitura passou a solicitar um cadastro na Belotur¹⁷ com informações sobre dia, hora, local de concentração e

¹⁷ Empresa Municipal de Turismo de Belo Horizonte S/A.

roteiro do desfile para que os blocos pudessem ter o apoio e a infraestrutura necessários. Em 2013, saíram às ruas 72 blocos cadastrados (O TEMPO, 2021).

A partir de 2014, a dimensão do Carnaval de Rua se intensificou exponencialmente, quando desfilaram 137 blocos cadastrados e a cidade passou a receber turistas para a festa, que contou com cerca de um milhão de foliões (O TEMPO, 2021). Essa explosão de crescimento alterou as dinâmicas da festa de várias formas. Os órgãos públicos passaram a se interessar pela organização oficial do evento, após anos de embates e repressões. Começou a ser interessante divulgar a festa a turistas e construir a imagem de um dos grandes carnavais do país. Empresas privadas, da mesma forma, direcionaram o olhar a formas de patrocínio. Outros blocos surgiram, e, de acordo com *O Tempo* (2021), o Carnaval de 2015 passou a contar com 200 blocos, que se transformaram em 416 em 2017 e 480 em 2018. Assim, com o crescimento e a mercantilização da festa na cidade, que contou com 4,45 milhões de foliões e 347 blocos de rua em 2020 (PBH, 2020), o caráter adotado pelos blocos se tornou bastante diverso, e outros modelos coexistem com os blocos autodeclarados de luta, que seguem resistindo ao longo dos últimos dez anos.

Nos primeiros anos da década de 2010, o diálogo entre os blocos e a Prefeitura Municipal era bastante conflituoso, e a infraestrutura para os desfiles era bastante escassa. Com o tempo, a Belotur passou a oferecer cadastramento dos blocos para melhor oferecer serviços de logística, segurança, limpeza e instalação de banheiros químicos. Contudo, devido aos conflitos anteriores, o repentino interesse em oferecer apoio não foi completamente bem recebido por alguns blocos, que buscaram manter independência em relação ao poder público e desfilavam mesmo sem cadastro.

Outro fator de desconfiança veio com o crescente assédio de grandes empresas sobre o Carnaval. Desde 2014, a marca Skol, da cervejaria Ambev, firmou acordo com a prefeitura para ser a patrocinadora oficial do Carnaval. Em 2017, o intento de monopólio se desdobrou no regramento que ambulantes credenciados deveriam seguir, publicado no *Diário Oficial do Município* em 11 de janeiro. Segundo Afonso (2017), seriam permitidos apenas três tipos de cerveja, três tipos de refrigerante e um tipo de energético, todos vinculados ao patrocinador, sendo proibidas as vendas de drinques, “chup-chups” e a bebida símbolo do Carnaval de Belo Horizonte, a catuaba. A autora ainda aponta que cerca de 30 blocos e ambulantes se organizaram e publicaram uma nota contra o monopólio da Ambev, e a pressão resultou na liberação judicial da venda de outras marcas de bebida.

Esses conflitos permeiam o Carnaval de Rua nos dez anos de seu chamado ressurgimento. Os diálogos entre os representantes de blocos, a Belotur, os Bombeiros, a Polícia Militar e as empresas privadas passam por idas e vindas de modo a ser possível uma construção segura, com a infraestrutura necessária, sem apagar o conteúdo político e social que muitos blocos levam às ruas. A partir de 2014, a Prefeitura Municipal começou a lançar editais anuais para auxílio nos custos de sonorização dos blocos, que passaram a contar com públicos cada vez maiores, demandando um som cada vez mais potente. Em princípio, alguns blocos se recusaram a participar, receando se tornarem reféns dos órgãos públicos. O mesmo se deu com as primeiras tentativas de patrocínio privado voltadas diretamente aos blocos. O desejo por autonomia entrou em conflito com as formas autoritárias e impositivas que empresas como a Ambev se colocaram em relação à festa. A escolha por se manter independentes, contudo, leva aos blocos à emergência de outras formas para arrecadação de verba.

O debate sobre a espetacularização do Carnaval, sobre a transformação da festa de raiz política em objeto de consumo por parte de marcas para atrair turistas, percorre toda essa trajetória e persiste. Os blocos se empenham para manter posicionamentos e demandar formas de construção mais coletivas e menos autoritárias, pois são a atração principal para esse evento que os órgãos públicos e privados tentam conceber. Os públicos são cada vez maiores, o que demanda maiores infraestrutura, planejamento e diálogo. A Belotur, atualmente, mantém contato frequente com representantes, e a organização da festa tem início meses antes. As conversas envolvem demandas e desejos dos blocos, que resistiram também frente às empresas privadas, construindo um diálogo mais próximo e assertivo. O patrocínio privado, juntamente ao edital público, passou a ser mais comum, mas com a contrapartida de que as pautas políticas dos blocos não sejam cerceadas. O avanço nas comunicações é essencial para conciliar cortejos mais bem preparados ao grande público às pautas políticas e sócio-espaciais que seguem permeando essas ocupações urbanas festivas. Alguns blocos, no entanto, permanecem se recusando a participar dessa adesão ao que seria o Carnaval espetáculo, não aceitando patrocínios nem investindo em equipamentos de som mais potentes, buscando manter um público limitado de foliões.

O debate sobre a espetacularização da festa é polêmico e não é unanimidade entre os blocos. Fato é que a cidade é cada vez mais procurada como destino carnavalesco, o dinheiro segue circulando entre as grandes marcas, e os coletivos permanecem se empenhando, com dificuldades, para colocarem seus blocos na rua, trabalhando apenas com voluntários, salvo

exceções, e sem capital em caixa. A cada ano, uma nova batalha se inicia de modo a encontrar modos de se financiar os cortejos.

Além disso, persistem os conflitos de disputa com os órgãos públicos. Em 2020, após meses de preparo, diálogo e planejamento junto à Belotur e aos Bombeiros, o governo de Minas Gerais e as autoridades de segurança pública definiram, a uma semana do Carnaval, que 15 dos 30 trios elétricos existentes não atendiam às regras do Departamento de Trânsito de Minas Gerais (DETRAN – MG) e da Polícia Militar. Carros de som que já haviam sido utilizados em anos anteriores passaram a ser proibidos, o que resultou no impedimento de realização dos desfiles de blocos como Alcova Libertina, Abalô-Caxi (então Alô Abacaxi), Daquele Jeito, É o Amô, Garotas Solteiras, Haja, Juventude Bronzeada, Magnólia, Pisa na Fulô, Roda de Timbau, Seu Vizinho, Tchanzinho Zona Norte e Truck do Desejo (BLOCOS DE RUA, 2020). Os blocos afetados entraram com representação de advogados tentando acordo com o governo estadual, que se negou a liberar o uso dos trios sem a documentação exigida pelo DETRAN – MG. Os advogados, então, tomaram medidas jurídicas, recorrendo ao Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJMG), que por duas vezes também negou a liberação dos veículos aos desfiles (LOVISI, 2020).

A grande frustração e a revolta que tomaram conta dos representantes dos blocos se deram pela falha da administração pública na orientação, que levava meses antes do ocorrido. Os carros de som já haviam sido vistoriados e liberados, mas foram desautorizados pela Polícia Militar uma semana antes do Carnaval. O cortejo do bloco Asa de Banana, no sábado de pré-Carnaval, chegou a acontecer, mas o carro foi apreendido ao final do desfile. Os blocos de rua entenderam as ações como repressão e tentativa de silenciamento, visto que todos estavam adequados às regras até então impostas e debatidas ao longo de meses. Alguns blocos chegaram a cancelar seus desfiles, como o Juventude Bronzeada e o então Alô Abacaxi, grandes, tradicionais e importantes blocos de resistência na cidade. Apenas às vésperas, devido a ações solidárias e coletivas, os desfiles foram reconfirmados e puderam ser realizados. Alguns blocos contaram com a ajuda da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e do Sindicato Único dos Trabalhadores em Educação de Minas Gerais (SindUTE-MG), que disponibilizaram seus trios para utilização no Carnaval.

Figura 16 – Cortejo Pisa na Fulô 2020, realizado com carro de som da CUT



Fonte: Beth Freitas (2020).

Figura 17 – Blocos Daquele Jeito e Pisa na Fulô, respectivamente, se manifestando contrários ao governo Zema, no Carnaval de 2020, após conflitos envolvendo carros de som



Fonte: Bitar e Paiva (2020) e Beth Freitas (2020), respectivamente.

1.5 Novos imaginários

O Carnaval de Rua de Belo Horizonte será tratado a partir de seu entendimento enquanto prática sócio-espacial que, de modo festivo e lúdico, resiste às tentativas de espetacularização, reafirma seu caráter político e se apropria do espaço público, ultrapassando as necessidades imediatas, seu uso destinado, a necessidade de produtividade, permitindo-se a liberação de excessos e de prazeres. Associa-se, assim, a festa ao valor de uso da cidade, a partir dos conceitos lefebvrianos, por priorizar a apropriação do espaço sobre o domínio imposto a ele. Através da efervescência coletiva experienciada nesse espaço-tempo, suspendem-se a

seriedade, a ordem e a disciplina, e atinge-se um patamar fora da normalidade, alimentado pelo prazer.

Ehrenreich (2010) argumenta que são diversas as instituições, desde a época moderna, que se voltam à repressão das atividades festivas e prazerosas, associadas a formas de êxtase coletivo, mediante argumentos que incompatibilizam tais práticas com a civilização. Aponta, ainda, que mesmo “especialistas que compreendem relativamente bem as tradições festivas tenderam a vê-las como reminiscências arcaicas” (EHRENREICH, 2010, p. 301), através da presunção de que as festividades são conflitantes com a industrialização, com as economias de mercado e com a divisão do trabalho.

Apesar dessas tentativas constantes, que se somam, inclusive, ao processo de urbanização das cidades e da valorização do tempo produtivo, a festa guarda poder subversivo, de ruptura, que, para Duvignaud (*apud* AMARAL, 1998, p. 31), evidencia a “capacidade que têm todos os grupos humanos de se libertarem de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical no encontro com o universo sem leis e nem forma que é a natureza na sua inocente simplicidade”. E talvez seja, justamente, devido a essa força que exista o interesse de que as festividades estejam relegadas ao segundo plano nas sociedades contemporâneas. Ehrenreich (2010) indica que quando classes ou grupos submetem outros às suas normas, passam a temer os rituais que fortalecem os subordinados como ameaça à ordem civil, fazendo da hierarquia social o aspecto mais hostil às festividades, muito mais que o capitalismo ou a industrialização, que são inovações relativamente recentes. A festividade, segundo a autora, rompe as barreiras que a hierarquia, enquanto mecanismo de exclusão, estabelece, sobre quem pode frequentar tal lugar, quem pode abordar quem, quem é bem-vindo, quem não é.

A subversão da normatividade proporcionada pela festa, bem como pelo Carnaval de Rua, permite a experimentação de um novo imaginário, onde as hierarquias são desfeitas e outras vivências são possíveis, onde se pode sair dos papéis e *status* estabelecidos e entrar “numa breve utopia definida por igualdade, criatividade e amor mútuo” (EHRENREICH, 2010, p. 306). Nesse imaginário, a festa se torna manifestação, por ousar ir às ruas, apropriando-se delas, desafiando a ordem das coisas estabelecidas, seja sua característica de circulação, sejam as imposições do poder público e da polícia, conforme pontua Magalhães (2013). Essa manifestação festiva clama pelo direito à cidade, pelo direito de falar e se manifestar em público, numa busca pela ampliação de direitos e de visibilidade urbana, ou seja, na sociedade e nas relações sociais implicadas na cidade, ou, como coloca Magalhães (2013, p. 32), “por um alargamento do espaço público”. A valorização do espaço público e da própria cidade como

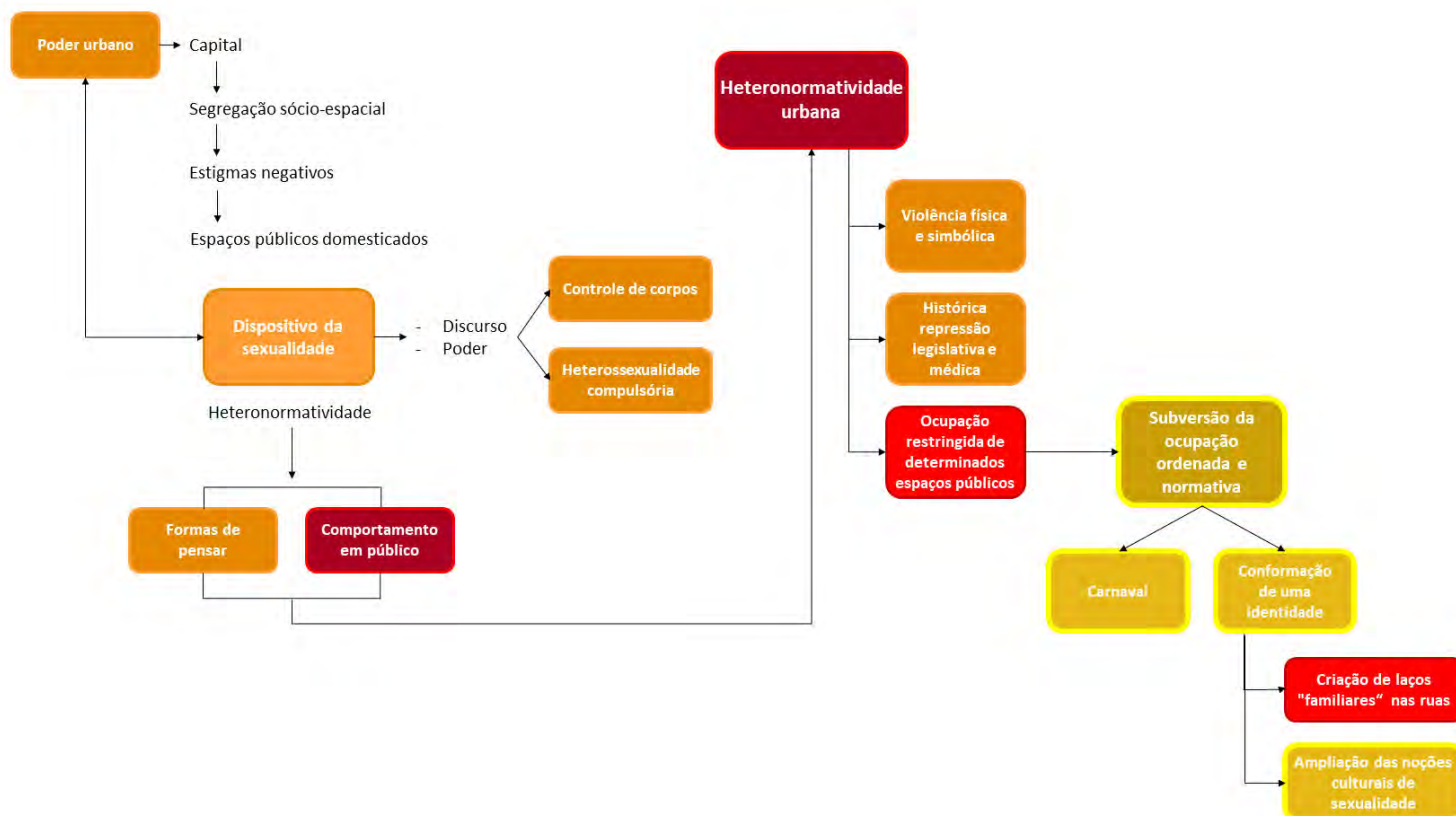
palcos para essas lutas vai de encontro e questiona o esvaziamento imposto pelo valor de troca da acumulação capitalista, pelas normas de moralidade que mascaram as relações sociais reais mediante ideologia de cidadania, que regem, de modo dominante, as vidas urbanas.

Entende-se que o processo de urbanização das cidades e de segregação urbana, dentro da construção do modelo capitalista, privilegiou e segue privilegiando detentores de poder, de capital, de características normativamente aceitas, e que a comunidade LGBTQ+ foi, histórica e culturalmente, apartada e marginalizada. A busca de LGBTQ+, foco deste trabalho, pelo direito à cidade é refletida nesse espaço-tempo da festa carnavalesca em Belo Horizonte, que permite a experimentação de um outro tipo de cidade, outros tipos de vivências urbanas.

Um conjunto de corpos reunidos em público se trata de uma presença política que exercita uma demanda corporal, segundo Butler (2018, p. 32), por um “conjunto de vidas mais vivíveis”. A vivência urbana transformada pela festa permite a experimentação de novas relações sócio-espaciais, subvertendo, de algum modo, a relação normativa referente ao gênero e à sexualidade. Essa subversão pode refletir uma sinalização de abrandamento, mesmo que naquele recorte de espaço e de tempo, do domínio de coerção imposto pela heteronormatividade. Nesses momentos em que a subversão acontece, o espaço ocupado se transforma em território flexível, tomado por um conjunto de corpos LGBTQ+ que, unidos, compartilham de um objetivo comum, expressam sua existência plural no espaço público, demandam reconhecimento, exercitam liberdade, reivindicam uma vida que possa ser vivida.

CAPÍTULO 2 – A narrativa da heteronormatividade: a experiência urbana restringida

Figura 18 – A narrativa da heteronormatividade: a experiência urbana restringida



Fonte: elaborada pela autora.

2.1 A conformação da heteronormatividade

A lógica de racionalidade e de produtividade do modo de produção capitalista, na qual se embasa a atuação do poder urbano, guia as intervenções estatais na cidade dominada pelo capital, reforçando a segregação espacial ao preterir certas áreas/pessoas em função de outras, induzindo à sociedade modelos de cidade e cidadão impostos como regra, conformando padrões, controlando os cidadãos, intervindo nas contradições e conflitos da cidade. Isso faz com que certos grupos sociais, certos modos de vida, sejam rotulados com estigmas negativos, em comparação com o modelo “normal” e aceito de cidade, de casa, de pessoa. Dentre as normas estabelecidas, tem-se a sexualidade determinada enquanto padrão ou desvio.

Apesar do aparente entendimento de que a heterossexualidade enquanto conceito sempre tenha existido, de acordo com Santos (2013) o termo passou a ser utilizado apenas a

partir do século XIX e, utilizando-se de autores como Colin Spencer e Jeffrey Weeks, pontua algumas versões sobre quando e como foram cunhados os termos *heterossexualidade* e *homossexualidade*, variando-se entre 1869 e 1899.

Muito antes dessas recentes definições, de acordo com Ambrosino (2017), o ideário cristão já trazia entendimento binário de sexo procriativo e não procriativo, endossado pela Bíblia, que condena o sexo homossexual pela mesma razão que condena a masturbação masculina: o desperdício da “semente”. Essa visão foi amplamente ensinada pela Igreja Católica e outras religiões cristãs, e teve origem no estoicismo, que exerceu profunda influência na ética cristã, com fortes pontos de vista sobre regulação das emoções e extirpação das paixões como única forma de se experimentar a verdadeira felicidade. Ambrosino (2017) segue apontando que filósofos estoicos, a partir desse entendimento, argumentavam que o sexo só poderia ser moral se buscasse a procriação, e, até a época de Agostinho (354-430), teólogos cristãos já adotaram essa ética conjugal-reprodutiva como a única forma “normal” de sexo.

Ambrosino (2017) argumenta que a expansão dos conceitos em torno do desejo sexual para além da procriação foram reforçados e passados à pauta de discussão quando o psiquiatra austríaco-alemão Richard von Krafft-Ebing, a partir de 1889, trouxe o entendimento de que a reprodução da espécie, como instinto no amor sexual, parte do lugar do inconsciente. No livro *A invenção da heterossexualidade*, o autor Jonathan Ned Katz (1996) ressalta o impacto da abordagem de Krafft-Ebing, que, ao posicionar o instinto reprodutivo no inconsciente, cria um espaço onde uma nova norma de prazer começa a se desenvolver, onde o salto de instinto reprodutivo para desejo erótico se torna crucial para as noções modernas de sexualidade. Foi justamente a partir de estudiosos da sexualidade, inclusive da psicanálise, que os termos *heterossexual* e *homossexual* se conformaram, a partir do século XX, em questão médico-científica-moral, evoluindo para discursos que buscavam estabelecer as práticas sexuais normais, e, por consequência, suas variações e desvios.

Foucault (1988), em seus estudos das relações de poder, trouxe o entendimento de que a sexualidade humana é regulada pela própria maneira que os discursos são construídos, que produzem as “verdades” e as promulgam. Diversos estudos demonstram que a sexualidade, além de ser conformada cultural e socialmente, é um dispositivo histórico de poder. Dispositivo, segundo Foucault, é:

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito

e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos (FOUCAULT, 2013, p. 364).

Esse entendimento contribui para a compreensão de que a sexualidade humana não possui uma razão natural de ser, mas foi, e segue sendo, conformada pela reprodução de discursos, sejam eles religiosos, médicos, científicos, populares, que se disseminam na cultura, são repetidos e apropriados, e se conformam em fato social inquestionável, tamanho o poder da linguagem. Essa concepção do poder envolvido nas relações de gênero e de sexualidade permite vislumbrar a construção discursiva que compôs a norma heterossexual e resultou em homofobia e outras discriminações de sexualidade e gênero, daquilo que foge à regra, em contraposição de um dominante que segue sendo, hegemonicamente, masculino, branco, heterossexual.

Foucault (1988) trata da história da sexualidade no Ocidente discutindo sobre suas relações com o discurso e o poder e pontua que, para traçar uma história da sexualidade, se deve, em princípio, traçar a história dos discursos inerentes ao dispositivo da sexualidade, ou, como pontua Santos (2013, *on-line*), “qual é a vontade de verdade que está em ação e de que forma essa vontade de verdade se materializa a partir de diversos mecanismos de poder”. Assim Foucault (1988) trata da sexualidade como temática de discurso, mediante entendimento de repressão e controle sobre o tema. Ainda que não negue tal controle, entende que este se dá, em realidade, não por uma falta de debate sobre o assunto, mas justamente por excesso de ditos que sujeitam a sexualidade a um modelo específico, relacionado às mais variadas formas de controle e sujeição. Dessa forma, entende a conformação do “não-dito”, do “mal-dito”, do “que é permitido ser dito” (SAYÃO, 2013), numa lógica de saber, poder e sexualidade que traz uma aura de silêncio em torno do tema, a qual chamou de hipótese repressiva. Para Foucault (1988), portanto, a sexualidade não seria regulada por meio de leis ou normas punitivas, mas pela própria maneira que os discursos são construídos, em destaque aqueles produzidos pelas religiões, cientistas e médicos, que produzem as “verdades” e as promulgam, funcionando como mecanismo de poder regulador.

O método da genealogia¹⁸ de Foucault busca reconhecer os acontecimentos como tramas de discursos, rompendo com a perspectiva de origens como fatos concretos, datáveis, estáticos e fixos; trabalha com um processo histórico como algo em constante formulação, fruto das constantes lutas dos discursos, cada qual com interesses particulares, disputando forças nas relações de saber-poder, ao contrário da tradição platônico-cristã de buscar a verdade, de buscar

¹⁸ Descrito por: ARAÚJO, Rafael Nóbrega. Michel Foucault e a Genealogia. 2014. Disponível em: <https://cafecomelio.wordpress.com/2014/08/08/michel-foucault-e-a-genealogia/>. Acesso em: 4 nov. 2019.

o que está naturalizado no cotidiano, no discurso religioso, científico, jurídico. Por meio da genealogia do poder, Foucault busca explicitar as forças presentes nos discursos sobre sexo e sexualidade, que determinam formas de controle dos corpos, indivíduos e sociedades; e de acordo com o pensamento genealógico, Foucault desenvolve questões cruciais, conforme aponta Santos (2013):

(1) que há um dispositivo da sexualidade que regula e produz enunciados sobre o sexo, o corpo e a vida; (2) que a sexualidade é correlativa a mecanismos de poder que visam ao controle dos indivíduos e da população; e (3) que uma das marcas decorrentes desse dispositivo são as normas que regulam a vida social (SANTOS, 2013, p. 2).

Foucault (1988) entende que estratégias de saber-poder foram sendo elaboradas, a partir do século XVIII, por meio das quais se desenvolveram mecanismos de exercício de poder sobre o que é o discurso do sexo, e como este poder exerce um controle dos corpos, dos discursos e das práticas sociais. Essa articulação entre saber-poder-prazer, envolve desde as verdades sobre o sexo instituídas pela religião cristã, passando pelos adventos médicos e científicos da modernidade, incluindo a psicanálise, que tratam dos distúrbios sexuais e da licitude (e ilicitude) das práticas sexuais, resultando num controle e na determinação de ações e comportamentos. Foucault (1988) pontua que, na base de tudo o que se diz e argumenta sobre sexualidade, há implícito um desejo de poder, que objetiva o controle dos corpos e das subjetividades, que não se dá pela via direta de proibições e censuras. Entende, assim, que o que se diz sobre sexualidade é seu próprio meio de regulação:

Nessa medida, Foucault (1998) sai da precariedade do discurso, para considerar a própria abundância de ditos e de como neles se desdobra toda a dinâmica do poder. A vontade de saber mostra-se no fundo uma vontade de poder que se desdobra e fragmenta em incontáveis discursos que regulam, castram, domesticam e submetem os sujeitos a um determinado modo de ser adequado ao tempo e ao sentido civilizatório em questão (SAYÃO, 2013, p. 4).

Sayão (2013) discorre sobre a “analítica” do poder, tratada por Foucault (1988), através de seus traços principais, dentre eles: o poder assumindo necessariamente a forma de conformação do sexo e do prazer a um determinado modo de ser, a uma determinada forma e padrão; o poder funcionando como legislador, numa forma jurídico-discursiva que determinaria o modo adequado de ser; a lógica da censura em três formas, tratadas por afirmar *que não é permitido*, *impedir que se diga* e *negar que exista*.

A partir da tratativa de Foucault à questão da sexualidade e sua relação com as formas de poder através do construto social e cultural, insere-se parte dos estudos de algumas autoras que tratam da conformação da sociedade heterossexual como norma imposta, perpetuada pelo

poder e pela produção de subjetividade de discursos, mediante entendimento de priorização do binarismo sexual e de gênero e legitimação da tratativa de outros modelos como desviantes e ininteligíveis.

2.1.1 Judith Butler e a matriz binária heterossexual

Em *Problemas de gênero*, escrito no ano de 1990, Judith Butler (2003), filósofa influente nos estudos de gênero, busca desconstruir o entendimento generalizado de que existe um sexo que é biológico, e um gênero que, apesar de construído culturalmente, se vê necessariamente associado ao sexo, a partir de estudos de teóricas feministas, como Simone de Beauvoir. Butler (2003), como Beauvoir, argumenta que o sexo não causa o gênero, ou seja, um não é, necessariamente, reflexo ou expressão direta do outro. *Se não se nasce mulher, mas torna-se*, a categoria de mulher não se relaciona diretamente com a construção cultural do corpo feminino, assim como o corpo masculino não é determinado apenas pela interpretação do homem. Enquanto construção variável do sexo, o gênero não se limita ao sistema binário, podendo ser conformado por uma ampla gama, por modos de se interpretar e de se atribuir significado ao corpo sexuado. Assim como atribui ao gênero uma construção social e cultural, Butler (2003) argumenta que também o sexo é construído:

O gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura (BUTLER, 2003, p. 25).

Influenciada pelos estudos de Foucault, Butler (2003) argumenta que, mediante essa produção discursiva, o gênero, como artefato de construção cultural, termina por determinar o binarismo dos sexos como categoria natural, preestabelecida. Assim, entende que categorizar os corpos como masculino e feminino é uma determinação que serve ao discurso de estabelecimento da ideia de sexo natural, conformada pelos interesses dentro das relações de poder. Para ela, “colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas” (BUTLER, 2003, p. 25).

Também a partir de Foucault (*apud* BUTLER, 2003), Butler entende que, para explicar as categorias que fundamentam o sexo, o gênero e o desejo como efeitos de uma formação específica de poder através da conformação cultural, é necessária uma investigação crítica a qual o autor chamou de genealogia:

A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como *origem* e *causa* categorias de identidade que, na verdade, são *efeitos* de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos (BUTLER, 2003, p. 9).

Sustentando o entendimento de Foucault (1988) sobre a sexualidade, Butler (2003) defende que categorizar sexo, gênero e desejo como dados naturais, biológicos, rígidos serve às instituições de poder definidoras dessas categorias, nas figuras do falocentrismo e da heterossexualidade compulsória, como regimes de poder/discurso. Assim, ser sexuado é estar submetido a um conjunto de regulações sociais que determinam a ideia de heterossexualidade como predisposição natural e prática sexual comum a todos os indivíduos. É assim que Butler (2003) traz à discussão a existência, na cultura ocidental, de uma matriz binária heterossexual, que estabelece, ao mesmo tempo, uma hierarquia entre masculino e feminino e uma heterossexualidade compulsória e naturalizada.

As regulações sociais, instituídas de poder discursivo, definem a ligação entre o sexo biológico, que pressupõe um gênero, e a expressão de ambos na manifestação do desejo sexual pelo gênero oposto, ou desejo heterossexual. Tais relações resultam numa divisão entre identidades de gênero e desejos sexuais legítimos e ilegítimos, que conformam a matriz binária heterossexual.

A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e “fêmea”. A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir” – isto é, aquelas em que o gênero não decorre do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero”. Nesse contexto, “decorrer” seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado de sexualidade (BUTLER, 2003, p. 38-39).

As identidades de gênero, para Butler (2003), no contexto dessa matriz culturalmente construída, são construções performáticas, sendo a binaridade do gênero produzida e mantida por meio de uma repetição estilizada de atos ou de *performances*. Assim, não haveria uma identidade preexistente; e tais atos performativos, repetidos ao longo do tempo, seriam normas subjetivantes que produzem efeitos de realidade percebidos como fatos. A repetição da classificação dos sexos e da sua categorização a partir da divisão sexual rígida e do desejo pelo sexo oposto trouxe a aparência de uma classificação natural, absorvida e repetida pela sociedade.

Seguindo nessa base de argumento, Butler (2003) trata da discussão teórica de Monique Wittig (2006) discorrendo sobre a categoria de sexo não ser invariável nem natural, mas é utilizada da naturalidade do conceito para o uso político no qual a divisão entre masculino e feminino serve às necessidades da sexualidade reprodutora, tratada pelas autoras por *heterossexualidade compulsória*.¹⁹

2.1.2 Monique Wittig e a heterossexualidade compulsória

El pensamiento heterossexual y otros ensayos é uma coletânea de textos de Monique Wittig (2006), escritora, poeta, ativista e teórica do feminismo, escritos entre as décadas de 1970-1980. A discussão sobre o conceito de heterossexualidade compulsória traz o entendimento da linguagem como um jogo de poder no qual a multiplicidade de signos age, sem cessar, sobre a realidade social. A linguagem é investida do poder de criar o “socialmente real”, mediante repetição sistemática, ao longo do tempo, de atos elocutivos, que, então absorvidos, tornam-se práticas consolidadas, percebidas como fatos imutáveis. Como Butler, Wittig (2006) parte da ideia de que a categoria binária “sexo” seria uma categoria política, discursivamente produzida e difundida via linguagem.

Wittig (2006) entende que a ideologia da diferença sexual opera na cultura como censura, visto que oculta a oposição que existe no plano social entre homens e mulheres. Pela justificativa da natureza, imutável e rígida, entende que as diferenças sociais impostas nas categorias masculino/feminino, macho/fêmea, são dissimuladas de seu verdadeiro viés, implicado uma ordem econômica, política e ideológica. Assim, as divisões são criadas pelo sistema de dominação, e explicadas pelos dominantes como resultado de diferenças naturais, como justificativa de perpetuação da própria dominação.

Dado o poder de reprodução da linguagem, Wittig (2006) argumenta que o predomínio da diferença dos sexos está tão conformado no pensamento comum que impede que se coloque em questionamento essa oposição, dificultando precisar seu fundamento constitutivo. A isso, Bourdieu (1989) deu o nome de *violência simbólica*, por meio da qual se dá o manutenção das formas de dominação, que é tudo aquilo que contribui para assegurar a dominação de uma classe sobre outra. Wittig (2006) entende que, enquanto as oposições (ou diferenças) seguem aparentando ser dadas, naturais, precedidas a qualquer pensamento, sem conflito nem luta, não há possibilidade de mudança ou movimento.

¹⁹ A primeira teórica a empregar o termo foi a feminista norte-americana Adrienne Rich em um ensaio de 1980, publicado em 1986, com o título *Compulsory heterosexuality and lesbian existence* (MISKOLCI, 2009).

A dominação impõe, assim, um conjunto de fatos, de dados, que, mesmo que discutíveis, formam uma construção política que cobre nossos pensamentos, gestos, atos, trabalho, sensações e relações. No ensaio *La categoria de sexo* (WITTIG, 2006), indicam-se alguns enfoques que garantem o entendimento da ordem natural das relações de sexo:

- *que antes de cualquier pensamiento, de cualquier sociedad, hay «sexos» (dos categorías innatas de individuos) con una diferencia constitutiva, una diferencia que tiene consecuencias ontológicas (el enfoque metafísico);*
- *que antes de cualquier pensamiento, de cualquier orden social, hay «sexos» que son «naturalmente», «biológicamente», «hormonalmente» o «genéticamente» diferentes y que esta diferencia tiene consecuencias sociológicas (el enfoque científico);*
- *que antes de cualquier pensamiento, de cualquier orden social, hay una «división natural del trabajo en la familia», «una división del trabajo [que] en su origen no es otra cosa que la división del trabajo en el acto sexual» (el enfoque marxista) (WITTIG, 2006, p. 25).*

Assim, a categoria de sexo, imposta como norma, é a categoria política que, para a autora, funda a sociedade como heterossexual. A conformação desse pensamento dominante heterossexual, a partir da instituição, *a priori*, da categoria “sexo” como diferença constitutiva do sujeito, traz a binaridade compreendida socialmente como biológica, natural, e refletiria numa divisão de trabalho e de criação de um tipo de família, portanto, naturalizada, que categoriza uma divisão do trabalho relacionada ao ato sexual. A obrigação de reprodução da espécie imposta às mulheres é, para Wittig (2006), o sistema de exploração sobre o qual se funda economicamente a heterossexualidade, que faz da diferença dos sexos uma diferença natural, e não cultural, como um esforço de normalização da sexualidade. Assim, a instituição da heterossexualidade é entendida como a base fundadora das ordens sociais dominadas pelo masculino. A “natureza” como justificativa seria um construto ideológico produzido pelas instituições sociais para apoiar os interesses políticos do que a autora chama de contrato heterossexual. De acordo com Butler (2003),

Wittig é uma idealista clássica, para quem a natureza é compreendida como uma representação mental. Uma linguagem de significados compulsórios produz essa representação da natureza para promover a estratégia política da dominação sexual e para racionalizar a instituição da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2003, p. 180).

Wittig (2006) compreende a heterossexualidade como regime político ligado à produção capitalista, fazendo a discussão por um viés marxista crítico, com diálogo com o materialismo, com o estruturalismo/pós-estruturalismo, a linguística, a psicanálise, principalmente na sua vertente lacaniana, como contribuintes à conformação do pensamento dominante de diferença entre os sexos e a heteronormatividade compulsória. A psicanálise, discutida tanto por Wittig quanto por Butler, propõe uma interpretação de fenômenos subjetivos

através de leis gerais que valem para todas as sociedades, épocas, indivíduos. A discussão do tabu do incesto a partir do complexo de Édipo é trazida por ambas as autoras como momento generativo da identidade de gênero mediante proibições que reproduzem culturalmente uma heterossexualidade idealizada e compulsória.

2.1.3 Gayle Rubin e a hierarquia de valor sexual

Gayle Rubin (2012), antropóloga feminista, escreveu, em 1984, *Pensando o sexo: notas para uma Teoria Radical das Políticas da Sexualidade*. Como Butler e Wittig, também é influenciada por Foucault, e argumenta os desejos não serem entidades biológicas preexistentes, mas constituídos a partir de elementos sociais. Crítica do enfoque científico e psicanalítico, Rubin (2012) aborda a sexualidade como construto social e inacessível à análise política enquanto tratada como fenômeno biológico ou aspecto da psicologia individual. “A sexualidade é tão produto da atividade humana como o são as dietas, os meios de transporte, os sistemas de etiqueta, formas de trabalho, tipos de entretenimento, processos de produção e modos de opressão” (RUBIN, 2012, p. 13).

Rubin (2012) coloca em discussão as sociedades ocidentais modernas, que embasam os atos sexuais num sistema hierárquico de valores. Por consequência, esse sistema de valores de enquadramentos sociais gera tratamentos punitivos, controles formais e informais bastante reais. A tradição cristã, focada no comportamento sexual como raiz da virtude, sustenta que o sexo é inerentemente pecaminoso, sendo o comportamento erótico considerado mal e negativo, a menos que seja “performado dentro do casamento com propósito procriativo e se os aspectos prazerosos não forem desfrutados em demasia” (RUBIN, 2012, p. 14). O casamento, a reprodução, o amor, são razões que isentam o sexo da associação pecaminosa.

Nessa hierarquia de valores culturais na sociedade ocidental, trazida por Rubin (2012), recompensam-se os comportamentos ideais, ou seja, os que estão no topo, com “saúde mental certificada, respeitabilidade, legalidade, mobilidade social e física, suporte institucional e benefícios materiais” (RUBIN, 2012, p 16). Os indivíduos que praticam comportamentos sexuais relacionados às partes mais baixas dessa hierarquia, por sua vez, são “sujeitos a presunções de doença mental, má reputação, criminalidade, mobilidade social e física restrita, perda de suporte institucional e sanções econômicas” (RUBIN, 2012, p 16).

Os comportamentos ideais, ou “leis sexuais”, provindos de pronunciamentos bíblicos, conformaram os tabus antigos, primariamente baseados, de acordo com Rubin (2012), nas formas de parentesco da organização social. Com o objetivo de deter uniões inapropriadas,

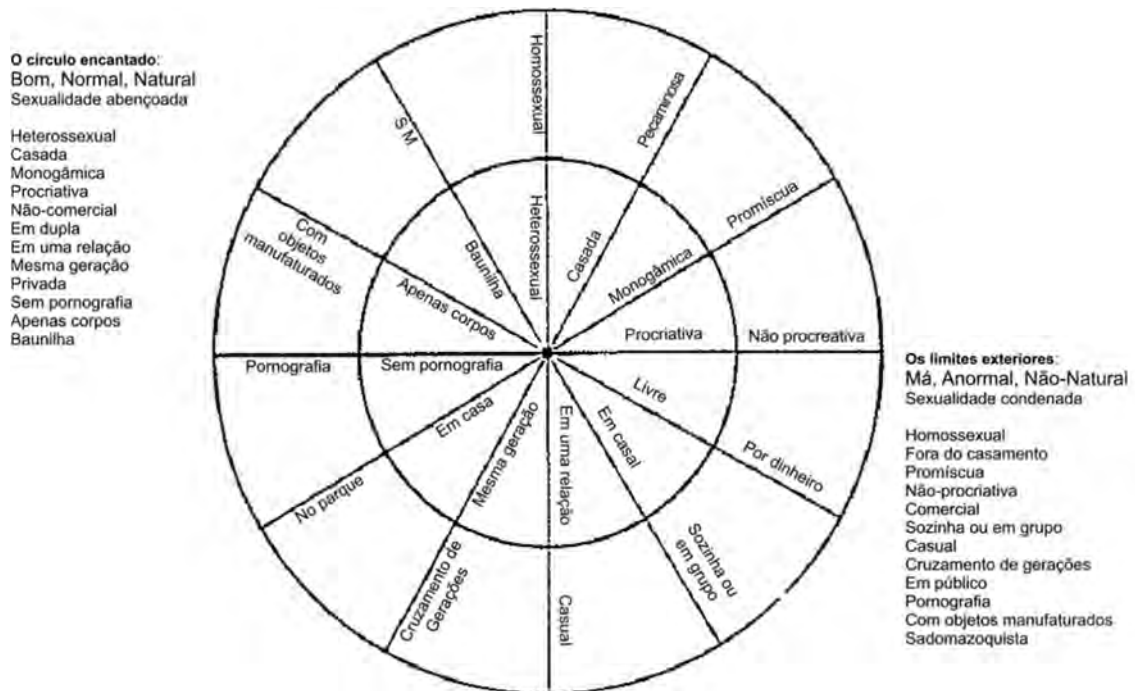
condenavam a aliança consanguínea (incesto), a relação com o mesmo gênero (homossexualidade), ou entre espécies diferentes (bestialidade). A partir do avanço da medicina e da psicologia sobre a temática da sexualidade, a preocupação se deslocou dos “parceiros inadequados” para as “formas impróprias de desejo”, multiplicando as categorias de má conduta sexual. A categorização de “pecado sexual” se transforma, a partir de então, em “inferioridade mental e emocional”, relacionando as práticas sexuais de baixo *status* na hierarquia com doenças mentais ou sintomas de uma integração defeituosa de personalidade.

A classificação linguística desses chamados “desvios” conforma estereótipos absorvidos pela cultura popular, com base na orientação sexual e na variedade erótica, sustentados, segundo Rubin (2012), também pela grande mídia. As hierarquias de valor sexual, sejam elas religiosas, psicológicas ou populares, conformam sistemas ideológicos reproduzidos continuamente, ainda que não claramente visíveis.

Rubin (2012) elaborou um diagrama do que ela denomina hierarquia de valor sexual. Segundo ela,

De acordo com esse sistema, a sexualidade que é “boa”, “normal”, e “natural” deve idealmente ser heterossexual, marital, monogâmica, reprodutiva e não-comercial. Deveria ser em casal, relacional, na mesma geração, e acontecer em casa. Não deveria envolver pornografia, objetos fetichistas, brinquedos sexuais de qualquer tipo, ou outros papéis que não o masculino e feminino. Qualquer sexo que viole as regras é “mal”, “anormal” ou “não natural”. O sexo mal pode ser o homossexual, fora do casamento, promíscuo, não-procriativo, ou comercial. Pode ser masturbatório ou se localizar em orgias, pode ser casual, pode cruzar linhas geracionais, e pode se localizar em lugares “públicos”, ou ao menos em moitas ou saunas. Pode envolver o uso de pornografia, objetos fetichistas, brinquedos sexuais, ou papéis pouco usuais (RUBIN, 2012, p. 17-18).

Figura 19 – Hierarquia do sexo: o círculo encantado *versus* os limites exteriores



Fonte: Rubin (2012, p. 19).

Tratando-se de texto da década de 1980, Rubin (2012) pontua que, como resultado dos conflitos sexuais da década anterior, alguns comportamentos próximos à borda de seu diagrama ultrapassaram os limites previamente categorizados como “ruins”, como casais não casados vivendo juntos, masturbação, e algumas formas de homossexualidade, que se movimentam, aos poucos, na direção da respeitabilidade. Ainda assim, pontua ela, boa parte da homossexualidade permanece no lado anormal da linha.

A autora define que o sistema sexual moderno tem sido objeto de luta e conflito desde sua emergência, assim como a organização capitalista do trabalho e sua distribuição de recompensas e poderes. Contudo, enquanto estes são postos em pauta, os conflitos sexuais são camuflados. O sexo é tomado de forma séria pela cultura ocidental por meio de uma série de julgamentos, punições e preconceções, enquanto a perseguição sexual não é posta em pauta, não sendo alvo de debate o mau tratamento sistemático com base no comportamento erótico. Tal como as demais autoras aqui trabalhadas, Rubin (2012) entende a sexualidade, e também o gênero, como uma conformação política, organizada em sistemas de poder que encorajam e recompensam determinadas atividades e indivíduos, ao passo que punem e suprimem outros.

2.2 Heteronormatividade urbana

A ordem social, no Ocidente, foi fundamentada mediante o dispositivo da sexualidade que conformou o conceito de heteronormatividade, nomeado por Michael Warner em 1991 (MISKOLCI, 2009). A heteronormatividade deriva do pressuposto histórico da heterossexualidade como natural, como fundamento da sociedade, e expressa as expectativas, demandas e obrigações sociais que embasam os processos de regulação e controle voltados àqueles que se caracterizam pela diferença, ou seja, que não se enquadram na normatividade socialmente aceita. A heteronormatividade supõe criação e formação de todos para serem heterossexuais ou para seguirem um modelo de vida a partir do “coerente, superior e natural” modelo heterossexual.

Como seres sociais, estamos vinculados ao outro durante todo o tempo, e somos também moldados por aquilo que nos impõe nossa cultura. Assim, o entendimento da heteronormatividade, preconizado pelo sistema capitalista, nos é dado e imposto desde o nascimento e em toda a nossa formação social, criando uma consciência coletiva, que, por estar intrínseca enquanto norma, se perpetua. O modelo capitalista de sociedade não questiona as desigualdades sociais estruturais, e esse jogo de poder segue beneficiando os mesmos poderosos via manutenção do *status quo*.

A heteronormatividade conforma não apenas os modos de pensar, mas, também, os comportamentos expostos na cidade, por meio do olhar social julgador daquilo que é diferente do “natural”, arraigado na cultura, mesmo que, muitas vezes, de modo inconsciente. A vida urbana, como reflexo da cultura, expõe, na cidade, as conformações derivadas da heteronormatividade. Casais homoafetivos, *gays*, lésbicas, pessoas trans, travestis e outras pessoas/relações que não se enquadrem no “modelo” não se expressam livremente no espaço público, não sem olhares (e/ou atos e discursos) de curiosidade, julgamento ou repressão. Muitas vezes acabam se agrupando em guetos, frequentando festas e estabelecimentos voltados ao público LGBT+, ou partes da cidade já historicamente “ocupadas” ou “pertencentes” a essa parcela da população. A cidade, tal como é produzida, não permite uma ocupação e usufruto igualitários, sendo o senso de justiça social inibido pelo modelo heteronormativo conformado, limitando a experiência urbana.

Os espaços públicos, ainda que pretensamente acessíveis de modo igualitário, oferecem possibilidades de usufruto e ocupação mais ou menos restritivas, a depender dos grupos que ali se colocam. Espaços políticos envolvem o senso de moralidade que determina

que se instalem usos adequados e comportamentos desejáveis, que sejam asseados, previsíveis, seguros, onde as diferenças devam ser temporariamente superadas e os cidadãos convivam em concórdia. Essa domesticação e idealismo impostos, contudo, não apagam a existência dos conflitos inerentes à vida urbana pública, explicitados no espaço.

A coexistência dos conflitos, que persistem e, inclusive, dão vitalidade ao espaço público, é também causadora de transtornos. Episódios de violência física e simbólica contra grupos minoritários são constantes e refletem na negação de direitos humanos e do direito à cidade, retratados na disputa existente pelos espaços de convívio dominados por grupos hegemônicos. No caso da comunidade LGBTQ+, o crescente ativismo, nas últimas décadas, contribuiu para uma maior visibilidade e alguma normalização de pessoas com sexualidades e identidades de gênero distintas da heteronormatividade. Contudo, não há um cenário de real inclusão, sendo falha a aplicabilidade da lei e constantemente presentes violências diversas.

No Brasil, alguns avanços foram alcançados, em termos judiciais e legislativos, na última década. De acordo com Santos (2020), em 2010, o Superior Tribunal de Justiça (STJ) reconheceu o direito de adoção por casais homoafetivos, e, apenas em 2015, o reconhecimento passou também pelo Superior Tribunal Federal (STF). Em 2013, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) aprovou resolução que permite que cartórios realizem o casamento civil ou conversão de união estável em casamento entre pessoas de mesmo sexo. O reconhecimento de nome social e identidade de gênero foi ainda mais tardio: em 2016, foram garantidos por decreto o uso do nome social e o reconhecimento da identidade de gênero de pessoas travestis e transexuais no âmbito da administração pública federal, e, em 2018, foi autorizado pelo STF a alteração de nome no registro civil de pessoas trans sem a necessidade de cirurgia de redesignação sexual ou decisão judicial. Em 2019, a discriminação por LGBTQfobia foi enquadrada como crime semelhante ao racismo, e, em 2020, foram suspensas as restrições para doação de sangue por homossexuais, ambas decisões tomadas pelo STF.

Apesar desse cenário, são frequentes os episódios de violência e LGBTQfobia em espaços públicos, onde podem ocorrer agressões físicas, ameaças, assédio, estupros, insultos, linchamento e até assassinatos, o que torna vulneráveis o direito à vida, a integridade física e mental, a dignidade, a liberdade e as relações sociais. A violência contra pessoas LGBTQ+ nos espaços públicos de cidades do Brasil é apontada em relatórios como os realizados pelo Grupo Gay da Bahia, que expõem, anualmente, dados sobre mortes violentas dessa população. Em 2019, segundo o relatório (OLIVEIRA, 2020), 329 pessoas LGBTQ+ foram vítimas de morte violenta no Brasil, predominando as mortes de *gays* – 52,8%, seguidas por mortes de travestis

e transexuais – 35,8%. Tais dados indicam uma morte de LGBT+ brasileiro a cada 26 horas, o que faz do Brasil o campeão mundial de crimes contra as minorias sexuais (*ibidem*). Segundo o mesmo relatório, 34,36% das mortes violentas aconteceram em vias, áreas de matagal, rodovias e estradas, parques, terrenos baldios e outros espaços públicos.

Segundo Soliva (2011), a violência urbana contra LGBTs+ é desencadeada por ao menos duas ações: a primeira, por demonstrações públicas de afeto entre pessoas do mesmo sexo; a segunda, em “situações nas quais estão presentes uma ou mais pessoas que destoam das expectativas de gênero associadas ao seu sexo biológico” (SOLIVA, 2011, p. 124). A negação do livre acesso aos espaços públicos, seja pela violência explícita, seja por ameaças, julgamentos e invisibilização, repercute na negação do direito à cidade daqueles que, de alguma forma, rompem com as normas afetivas e sexuais impostas pelo poder heterossexual dominante, ao “atacar” a moralidade imposta aos espaços públicos como lugares de respeito.

Ainda assim, grupos que possuem existências não normativas, tais como aqueles que questionam a heterossexualidade e a binaridade de gêneros, buscam encontrar vivências resistentes às ações e discursos dominantes. A manifestação pública de afeto como visibilidade da diversidade sexual, de acordo com Silva e Santos (2015), importa tanto por necessidade de expressão de sentimentos, individual quanto por estratégia coletiva de enfrentamento à violência e às violações de direitos. A ocupação dos espaços públicos, portanto, passa de uma demanda pessoal para um processo político, coletivo e de resistência à discriminação.

A comunidade LGBT+, como será discutido no próximo item, não só encontrou maneiras de se utilizar e apropriar dos espaços públicos das grandes cidades, no Brasil, como foi a partir disso que foi possível desenvolver novas formas de relações sociais, afetivas e eróticas, a despeito da repressão policial, da estigmatização médica e social, e da tratativa de moralidade dada aos espaços públicos. Inclusive, com a criação das vivências urbanas foram desenvolvidos laços de pertencimento e conformação de uma identidade, o que, segundo Green (2019), fez possível, entre as décadas de 1970 e 1980, surgirem movimentos em nome dos direitos LGBT+ no Brasil.

2.3 Subversão da ocupação normativa dos espaços públicos

Como discutido no Capítulo 1, o acesso ao espaço público é desigual. As delimitações que definem as formas de uso e apropriação, os sujeitos e as temporalidades são as mais diversas, tanto em termos materiais como imateriais. O processo de formação da cidade capitalista segregou populações inteiras às periferias, ao trabalho precário, às más condições de

vida. Ainda, a moralidade social, parte desse processo, delineou os comportamentos, as normas de conduta e os modos de se relacionar que estão de acordo com os pensamentos e diretrizes da sociedade dominante.

A comunidade LGBT+ historicamente esteve cerceada nas suas possibilidades de manifestação em público. Confinados a locais e horários específicos, homossexuais buscaram, nos espaços públicos, parceiros com os quais pudessem compartilhar experiências eróticas, numa sociedade que, se não criminalizava a homossexualidade, a reprimia com ações policiais punitivas ou patologização médica. A situação das mulheres homossexuais, como de praxe na vivência feminina, foi ainda mais repressora. Mais difícil se faz retomar a história de apropriação dos espaços públicos por essas mulheres, a não ser por relatos mais recentes, principalmente a partir da década de 1980.

Essa situação, *grosso modo*, não mudou. Apesar dos avanços alcançados em termos legislativos e espaciais, a moralidade permanece e se fortalece nos tempos atuais, com a consolidação de governos de extrema direita e suas pautas conservadoras em nome daqueles que se intitulam “sujeitos de bem”. Ainda hoje, LGBT+s conformam guetos em espaços públicos e estabelecimentos de lazer, buscando uma melhor e mais justa vivência urbana.

A comunidade LGBT+ no Brasil, ao longo do tempo, buscou desenvolver formas de socialização a partir dos usos dos espaços públicos que, mesmo que domesticados e controlados, foram e seguem sendo imprescindíveis para sua vivência enquanto seres não heterossexuais, encontrando maior permissividade em determinados recortes de espaço-tempo, como as festas carnavalescas. A seguir, propõe-se uma cronologia histórica das formas e locais urbanos de apropriação da comunidade LGBT+ em grandes cidades do Brasil: Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte. Ainda, discorre-se sobre o papel do Carnaval com relação a uma maior permissividade das vivências não heterossexuais da cidade.

2.3.1 Cronologia do uso e apropriação homossexual dos espaços públicos

Green (2019) expõe uma análise historiográfica sobre a homossexualidade masculina no Brasil do século XX, tendo por base o Carnaval, principalmente do Rio de Janeiro, e seu reflexo internacional que leva a crer que o Brasil é um país de diversidade e tolerância: “terra de democracia de gênero e paraíso sexual para LGBTs” (GREEN, 2019, p. 15). Contudo, como mostra ao longo de seu trabalho, a experiência homossexual nos espaços públicos das grandes cidades brasileiras foi amplamente reprimida, ao longo do século. Paradoxalmente, esses espaços públicos foram essenciais para o desenvolvimento do que o autor chama de uma

identidade homossexual, que se desdobrou, entre a década de 1970 e 1980, nas primeiras organizações coletivas em nome dos direitos dos homossexuais.

Com a instalação da República do Brasil em 1889, um novo Código Penal foi aprovado, e este, ainda que não punindo explicitamente, visava controlar certas condutas e restringir o comportamento homossexual. Segundo Green (2019), artigos previam punições baseadas em ações como atentado público ao pudor, que ofendessem aos bons costumes com exhibições impudicas praticadas em lugar público, passíveis de escandalizar a sociedade; ou proibições de “nome suposto”, títulos indevidos e outros disfarces, que tornaram ilegal o travestismo ao proibir disfarçar o sexo publicamente com o intuito de enganar a outrem. Ainda, a vadiagem era caracterizada como crime pelo Código Penal, e utilizada com frequência para coibir manifestações públicas que não se enquadrassem na normatividade.

Apesar disso, o estudo de Green (2019) demonstra que, desde fins do século XIX e inícios do século XX, era possível associar o uso de alguns espaços públicos de cidades como o Rio de Janeiro a homens homossexuais em busca de parceiros. A rua, à época, era um espaço predominantemente ocupado por homens, sendo às mulheres reservado o espaço privado para que pudessem permanecer preservadas e resguardadas. Essa liberdade masculina trouxe, a eles, maiores possibilidades de encontros e busca por parceiros, e alguns espaços públicos, ao longo dos anos, foram sendo reconhecidos e caracterizados como espaços de ocupação homossexual. O antigo Largo do Rossio, atual Praça Tiradentes, na cidade do Rio de Janeiro, foi um dos primeiros lugares públicos a serem associados aos então chamados “frescos”, no início do século XX. Como precisavam esconder sua orientação sexual da família e de amigos, esses homens buscavam parques, jardins, e lugares como banheiros públicos e cinemas, de modo a propiciarem encontros e buscarem parceiros em potencial. Assim, contribuíram para a conformação de um espaço público social inventivo, necessário não apenas para sua satisfação sexual, mas para a própria manifestação de sua identidade.

Nos anos 1930, “a topografia homoerótica do Rio de Janeiro estendia-se num semicírculo que começava na Praça Floriano Peixoto e no Passeio Público, na Cinelândia, passando pelo bairro boêmio e operário da Lapa, até a Praça Tiradentes” (GREEN, 2019, p. 157). Além dos jardins e cantos escurecidos dos parques, a área oferecia ambientes como pensões, bordéis e quartos para alugar por hora, onde facilmente se conseguia realizar interações homossexuais, além também de abrigar a prostituição feminina. Já em São Paulo, à mesma época, as atividades homoeróticas eram concentradas no Vale do Anhangabaú, na

Avenida São João, na Praça da República, no Jardim da Luz, na Estação da Luz (GREEN, 2019).

Até a década de 1940, o travestismo em público permaneceu como violação do Código Penal. Era comum observar, nessas áreas públicas de interação homossexual, a *performance* feminina daqueles que, a essa época, eram chamados de “viados”. Além da gestualidade, usavam, por vezes, camadas finas de pó de arroz e *rouge*. Comum ainda era que esses homens adotassem nomes femininos, o que alimentou, por anos, uma associação entre a homossexualidade e o travestismo, mesmo não sendo todos os homens que necessitassem de uma afirmação de gênero feminino para se identificarem como homossexuais (GREEN, 2019). É importante lembrar que relações homoafetivas, pelo menos até meados do século XX, eram associadas ao padrão de gênero que remete à heterossexualidade: havia o homossexual, ou, como foi chamado a cada tempo (“fresco”, “viado”, “bicha”), que é o passivo, e o homem verdadeiro, ativo, que não se entendia ou era enquadrado como homossexual.

Em Belo Horizonte, o Parque Municipal foi um importante espaço de socialização, na década de 1940, especialmente para *gays* e travestis, sendo alvo de constantes batidas policiais. Segundo Galuppo (2019), o “Paraíso das Maravilhas” era uma área conhecida do local, à época, como território de convivência *gay*. O parque, atualmente gradeado, passou as décadas de 1940 a 1970 sem grades, quando a circulação de homossexuais, principalmente no período noturno, foi grande. Os encontros eram realizados com o motivo de se conhecer outros homens ou travestis, realizar encontros e até pequenas festas e desfiles (GALUPPO, 2019).

Esses espaços públicos eram locais de socialização e possibilidades, enquanto os quartos privados e alugados, nas áreas boêmias, permitiam abrigo contra a censura social e as perseguições policiais. Munida pela força da lei e respaldada pelo consenso social, a polícia passou décadas perseguindo homens que estavam à toa por esses espaços públicos reconhecidamente homossexuais, justificados pelo enquadramento da vadiagem, que demonstrassem traços de feminilidade ou, até mesmo, que se travestissem. O resultado eram encarceramento ou hospitalização, principalmente, no segundo caso, quando se tratava de homens de classes mais abastadas. Ao ocuparem esses espaços públicos, os homossexuais desafiavam os preceitos morais da família, da sociedade, além da própria lei, em nome da resistência ao recriarem formas de socialização que desafiavam a normatividade.

Entre as décadas de 1930 e 1940, no Brasil, o comportamento homossexual era considerado patológico por especialistas médicos, instituições legais e psiquiátricas, mediante fortes códigos de moralidade tradicionais, amparados também pela Igreja Católica (GREEN,

2019). Além da polícia e da justiça, também a medicina trabalhava para controlar e tratar esses desvios, objetivando, inclusive, a cura, que precedia uma ressocialização do sujeito. As ações de internação em hospitais psiquiátricos, além do debate e das pesquisas médicas com relação aos distúrbios psíquicos e endocrinológicos que pudessem causar a homossexualidade, tomaram tamanha proporção a ponto de, em 1937, quando da reformulação do Código Penal após a formação do Estado Novo, ter sido sugerida uma cláusula que penalizaria, com mais de um ano de prisão, atos homossexuais consentidos entre adultos (GREEN, 2019). A cláusula acabou sendo omitida da redação final, mas sua sugestão denota os ânimos da sociedade brasileira com relação à temática à época. A tratativa dada pelas instâncias de poder institucional às relações homossexuais, bem como à sua exposição nos espaços públicos, tinha como objetivo neutralizar os conflitos sociais, sendo parte de um projeto político de ordenação e controle social, que não aceitava manifestações de sexualidade e gênero diferentes da norma heterossexual.

Contudo, a década de 1950, já com o fim do Estado Novo, trouxe algumas alterações nos papéis de gênero definidos de modo rígido durante os anos anteriores, principalmente à medida que um maior número de mulheres não só passou a fazer parte da força de trabalho, como também estendeu sua formação estudantil e universitária. A polaridade entre os homens “afeminados” e “verdadeiros” afrouxou com o surgimento de novas identidades sexuais e de gênero. Novas áreas das maiores cidades brasileiras passaram a ser ocupadas por homossexuais, como Copacabana (GREEN, 2019).

Entre as décadas de 1950 e 1970, também já era possível mapear uma movimentação LGBT+ na cidade de Belo Horizonte. A sociabilidade desse grupo, segundo Galuppo (2019), se concentrava no Parque Municipal, na zona boêmia conformada entre a Rua Curitiba, a Avenida Santos Dumont, a Rua da Bahia e a Avenida do Contorno, as praças Sete, da Rodoviária, da Estação, Raul Soares e Vaz de Melo na Lagoinha, e o conjunto Arcângelo Maletta.

As opções de vida noturna foram ampliadas com o surgimento de estabelecimentos exclusivos para o público *gay*, principalmente nos anos 1960. A sexualidade, de modo geral, passou a ser tratada com uma atitude mais liberal, tendo sido abrandadas as normas sociais e sexuais. Ainda assim, a vigilância da polícia permanecia, e conflitos eram frequentes, tanto entre os homossexuais e a polícia, quanto entre homossexuais e parte da sociedade que não tolerava dividir seus espaços normativamente ocupados, principalmente com o avanço da ditadura militar. Em Belo Horizonte, por exemplo, foi proibida a circulação de travestis

(GALUPPO, 2019). Ainda assim, os espaços públicos, tão necessários para a sociabilidade dos homossexuais, não só foram mantidos, como ampliados.

Esses espaços de socialização, como as ruas, parques e regiões apontadas, contribuíram para o surgimento de um sentimento de pertencimento do grupo, similar ao de família, essencial para enfrentar a hostilidade social que lhes era imposta. Segundo Green (2019), a ocupação coletiva de espaços públicos das cidades como participação em um grupo social favoreceu a criação e reforço de uma identidade homossexual, rara em inícios do século XX, mas cada vez mais constante a partir da década de 1960. Ao efetuar contatos e ter a percepção de que há outros com os mesmos interesses sexuais e afetivos, na convivência pelos espaços públicos urbanos, passa a existir uma afirmação pessoal da identidade homossexual. Além de socializar, essas pessoas agem como uma rede de apoio que compartilha “códigos, gírias, espaços públicos e concepções sobre sua homossexualidade” (GREEN, 2019, p. 301).

A apropriação dos espaços públicos, ou a necessidade de uso desses espaços para escapar ao controle da família tradicional brasileira, suscitou o desenvolvimento do que Green (2019) chamou de subcultura homossexual. A facilidade de acesso dos homens ao espaço público, à rua, facilitou encontros e permitiu o desenvolvimento de relações que não podiam acontecer na esfera da família. Ao mesmo tempo, a estigmatização dessas relações, muitas vezes, trouxe a necessidade de busca por espaços semipúblicos, como os bares que sabidamente permitiam o acesso do público *gay*, que passaram a surgir nas décadas de 1950 e 1960 nessas grandes cidades brasileiras. Os bailes de Carnaval também eram oportunidades para se publicitar vivências e *performances* que, hegemonicamente, eram relegadas à esfera privada.

2.3.2 O papel do Carnaval

O Carnaval do Rio de Janeiro, por exemplo, amplamente reconhecido em âmbito internacional, é associado por turistas estrangeiros como paraíso homossexual, lugar da transgressão sexual e de gênero. Embora um comportamento subversivo fosse permitido no Carnaval, desde meados do século XX, o restante do ano simbolizava uma necessidade de adequação comportamental por parte dos homossexuais, dentro dos limites aceitos pela sociedade. Ainda assim, a festa teve importante papel na visibilidade homossexual no Brasil, mediante cobertura da imprensa, a qual ampliou a visão do público sobre elementos importantes dessa subcultura. A constante aparição nos jornais e a maior visibilidade dos bailes de Carnaval de homossexuais, porém, terminou por criar uma imagem de associação entre homossexualidade e travestismo. A sociedade passou a se acostumar com imagens de homens

afeminados vestidos com exuberância, relacionando homossexuais com homens de peruca, que se vestiam com plumas e paetês para fazer sua entrada triunfal nos bailes de Carnaval. A visibilidade, ainda que trouxesse familiaridade e algum grau de tolerância, reforçou o travestismo e, por consequência, a associação com os papéis de gênero tradicionais, além de dar à homossexualidade um ar de espetáculo divertido que acontecia durante o Carnaval.

DaMatta (1997) debate a importância de duas esferas da sociedade brasileira, que são a casa e a rua, ou o privado e o público. Os grupos sociais referentes a cada uma das esferas são completamente diferentes: na casa, dominam as relações de parentesco e de sangue; na rua, as possibilidades de escolha se oferecem. É também à esfera da casa relegado tudo relacionado ao uso, cuidado e recuperação do corpo, como é o caso das relações sexuais. Explicitar, na rua, ou na esfera pública, uma orientação sexual, ademais não normativa, caracteriza uma subversão desses papéis sociais. No Carnaval, contudo, além de socialmente aceita, essa exposição passa a ser celebrada.

A fuga da rigidez das relações familiares e hierárquicas da esfera da casa, vivenciadas no Carnaval, permite a experiência dessas características pessoais socialmente relegadas à privacidade. Ainda que maiores permissividades possam ser experimentadas nos espaços públicos, o senso de moralidade social atuante impede que a expressão de sexualidades e gêneros diversos seja completamente livre e segura. A festa carnavalesca, contudo, acaba instituindo espaços públicos mais desregrados, indisciplinados, sendo possível vivenciar valores de algum modo igualitários dentro de uma sociedade hierárquica e estruturada com rigidez.

O Carnaval, para muitos homossexuais, passou a significar mais que um ato de inversão, mas uma real intensificação de suas próprias identidades e experiências, como indivíduos que subvertem os papéis de gênero e ultrapassam os limites sexuais socialmente aceitos não só nas festas, mas no ano inteiro. O Carnaval aparenta ser uma conformação social capaz de inventar um espaço onde, como pontua DaMatta (1997), a casa e a rua se encontram. Ainda que permaneçam os aspectos públicos da folia, como os desfiles e as exposições, ele também torna possível algumas ações sociais designadas à esfera privada, como as *performances* de gênero e demonstrações de sexualidade não hegemônica. Ainda que a rua já fosse um local privilegiado para a vivência dos homossexuais, durante o Carnaval a esfera privada relacionada à sua sexualidade invade com mais intensidade o espaço público, ultrapassando-se, inclusive, as amarras familiares impostas a essas pessoas no restante do ano.

Nas festas e bailes de Carnaval, a hostilidade social voltada ao comportamento homossexual era arrefecida, o prazer festivo era uma pausa na pressão sofrida no restante do ano.

De toda forma, a polícia ainda realizava prisões em dias de Carnaval, principalmente à medida que se avançava pela década de 1960 e a ambiência política se tornava mais repressora e conservadora, adentrando-se na ditadura militar. As exposições públicas escandalosas, nas proximidades dos bailes ou no caminho para eles, muitas vezes chamavam a atenção das autoridades, que tinham como alvo, principalmente, as festas reconhecidas como de ocupação homossexual. Ao serem liberados na Quarta-feira de Cinzas, muitas vezes os detidos continuavam a celebrar, ainda vestidos com trajes carnavalescos, já que tiveram a folia interrompida pela ação policial. Festas eram improvisadas nas escadas das delegacias, e passaram a abrigar encontro para aqueles que ainda desejavam um último dia de folia. Assim surgiu o bloco O Que é que Eu vou dizer em Casa?, no Rio de Janeiro, que, em 1966, já contava com cerca de setecentas pessoas, alimentado pela constante cobertura da imprensa (GREEN, 2019). As manifestações homossexuais, como se vê, buscavam resistir à constante coibição imposta à sua identidade e vivência, mesmo em períodos em que, em teoria, o controle tenderia a ser mais brando.

2.3.3 A conformação de uma identidade

Já na década de 1970, o espaço dos homossexuais no Carnaval estava estabelecido, graças à constante resistência aos padrões hegemônicos impostos; assim, criaram aberturas nas normas de respeitabilidade e, por consequência, ampliaram as noções culturais de sexualidade e gênero. Embora a instauração da ditadura militar não tivesse, de fato, interferido na logística das festas e estabelecimentos de lazer ocupados por homossexuais (GREEN, 2019), após seu endurecimento com a instalação do Ato Institucional nº 5, em 1968, foram necessários alguns anos até que mobilizações populares conseguissem algum espaço de atuação.

Ainda assim, ao longo da década de 1970, passaram a ser mais comuns espaços de lazer destinados a mulheres lésbicas, como o Ferro's Bar, um restaurante da cidade de São Paulo que se tornou o primeiro local de encontro público para mulheres homossexuais. Outro ponto importante na mudança da paisagem urbana, durante a década, foi a crescente visibilidade de travestis e michês pelas calçadas de São Paulo e Rio de Janeiro. Nos anos 1980, Belo Horizonte também já contava com boates e bares que reconhecidamente abrigavam um público LGBT+, como nos bairros Barro Preto, Santa Tereza, e na região Centro-Sul da cidade (GALUPPO, 2019)

As mudanças na sociedade brasileira trazidas à época, como a revolta política e social alimentadas por movimentações de contracultura, motivaram questionamentos das ordens hegemônicas como, dentre outros, a desestabilização dos códigos sexuais, principalmente em relação à heterossexualidade normativa e à virgindade feminina antes do casamento (GREEN, 2019). Passou-se a ter um ambiente mais favorável para um questionamento dos conceitos de gênero tradicionais. Artistas como Caetano Veloso e Ney Matogrosso, o surgimento de discussões e *performers* andróginos, peças de teatro com temática homossexual, contribuíram para uma valorização de uma identidade, trazendo mudanças com relação à tratativa popular a tais pessoas e questões.

O processo de formação dessa identidade homossexual, iniciado nas décadas de 1950 e 1960, ganhou, assim, força na década de 1970, alimentado pela expansão dos espaços públicos para socialização entre homossexuais e por uma maior cobertura da imprensa às ações internacionais em busca de direitos para a comunidade, como casamento entre pessoas do mesmo sexo e a eliminação da patologização da homossexualidade da Associação Psiquiátrica Americana (GREEN, 2019). Em 1978, um grupo de intelectuais do Rio de Janeiro e de São Paulo fundou o *Lampião da Esquina*, um tabloide voltado ao público *gay*. Movimentações como essa passaram a constituir as fundações para a construção de um movimento em nome dos direitos dos homossexuais. Após a crescente circulação do jornal por todo o país, um grupo de *gays* organizou, em São Paulo, um coletivo que viria a se tornar a primeira organização bem-sucedida, chamada Núcleo de Ação pelos Direitos dos Homossexuais, em nome da tomada de uma consciência *gay*, e, mais tarde, na promoção de atividades como campanhas políticas e debates. Posteriormente, o grupo foi renomeado como *Somos: Grupo de Afirmação Homossexual*. A partir de 1979, outros grupos de debate surgiram, bem como publicações de material favorável às relações homossexuais, apresentando ideias de que “a homossexualidade era apenas um entre muitos diferentes comportamentos sexuais possíveis, e não uma patologia” (GREEN, 2019, p. 443).

Grupos de militância, de acordo com Galuppo (2019), surgiram em Belo Horizonte, na década de 1980, trazendo à cidade um novo tipo de movimentação, como o Movimento Viva o Amor, o Núcleo Gay do PT, o Movimento de Defesa dos Direitos Homossexuais e o GAPA – Grupo de Apoio e Prevenção à Aids.

A organização de grupos em nome dos direitos LGBTQ+ acompanhou a expansão da “territorialização” dessa comunidade pelos centros urbanos. A região Centro-Sul de Belo Horizonte foi, desde os anos 1980, a maior área de circulação de LGBTQ+s. Nos anos 2000,

contudo, essa ocupação se estendeu a bairros que antes não contavam com espaços voltados especificamente a esse público, como Prado e Floresta, e a Praça da Liberdade (GALUPPO, 2019), esta historicamente ocupada e frequentada pela elite belo-horizontina.

A vivência dos espaços públicos por LGBT+s no Brasil, ao longo do século XX, explicitou a importância com relação às esferas tradicionais da vida social brasileira, entre a casa e a rua, o público e o privado. A atuação da família brasileira, bem como das instituições de poder, frente à homossexualidade, foi desde a renegação até a hospitalização daqueles que se desviavam das normas sociais da heterossexualidade. Os espaços públicos foram e seguem sendo componente importante das relações vividas pela comunidade LGBT+, numa dialética entre explícito e oculto, que envolve as relações românticas/sexuais, as relações familiares, as relações sociais, e, em especial, as formas de coerção e violência, físicas e simbólicas.

O cenário social brasileiro do século XX contribuiu para que LGBT+s muitas vezes buscassem distanciamento dos sistemas familiares tradicionais e construíssem novas redes de apoio com amigos que compartilhavam os mesmos desejos sexuais. A formação desses grupos nas esferas públicas ou semipúblicas da sociedade e das cidades favoreceu a mobilização necessária para busca e debate explícitos em nome de direitos e vivência urbana LGBT+, desassociadas do estigma imposto e da violência.

Como se observa, os espaços públicos urbanos não só fizeram parte da vivência LGBT+, ao longo do tempo, como foram fundamentais para a conformação de uma identidade e consciência coletiva de luta, apesar da repressão social e policial. A moralidade imposta aos espaços públicos foi evidente ao longo de todo o século XX, ao menos no que diz respeito à apropriação homossexual nas áreas urbanas, e ainda segue presente na contemporaneidade com o avanço do neoliberalismo e das políticas públicas de higienização da cidade. A pauta conservadora da família e dos costumes não chega a ser novidade na sociedade brasileira, ainda que se veja reforçada pelo governo federal atuante desde 2018, acompanhado por outros representantes das outras esferas de poder.

Todavia, persistem na cidade formas de uso e apropriação que resistem à ordem e à racionalidade impostas pela lógica do capital, do moralismo, da imposição e da repressão. É comum a existência de guetos, festas, estabelecimentos voltados ao público LGBT+ que, ainda que em determinados locais, seguem fortalecendo laços entre os seus, na busca de espaços seguros para a experiência urbana. Além da importância desses lugares, grandes e conhecidas festas como foi e segue sendo o Carnaval, são primordiais para refletir e propagar a resistência

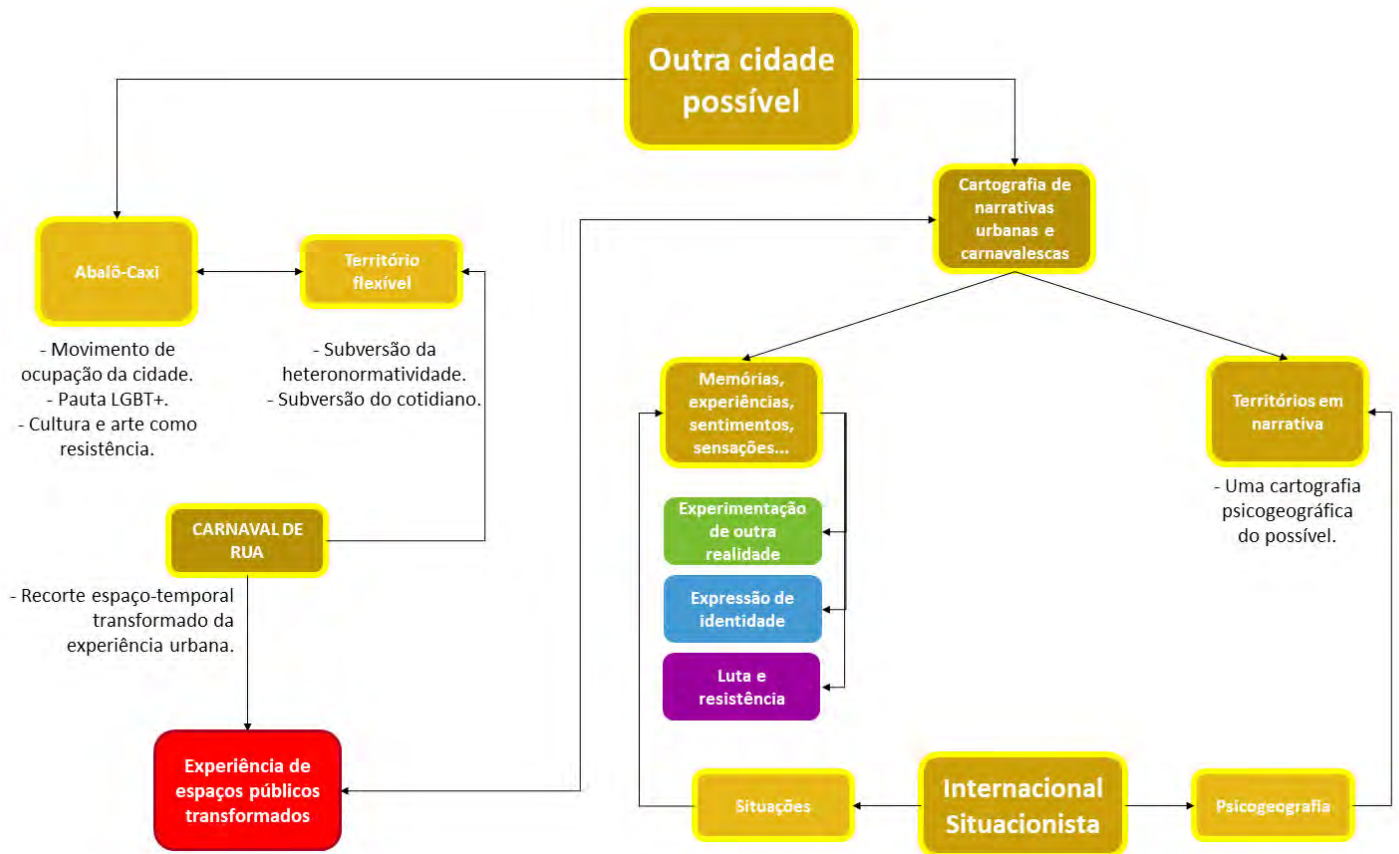
nas possibilidades de experimentações de sexualidades e desejos, geralmente restritas ao âmbito privado.

O ressurgimento e a popularização do Carnaval de Rua de Belo Horizonte, na década de 2010, conforme construído ao longo deste trabalho, buscam trazer à esfera pública o debate sobre as *performances* de gênero e de sexualidade, as demonstrações públicas de afeto que, de acordo com as normas sociais, deveriam estar destinadas ao campo privado. A valorização do espaço público e da própria cidade como palcos para as lutas vai de encontro e questiona o esvaziamento imposto pelo valor de troca da acumulação capitalista, pelas normas de moralidade que mascaram as relações sociais reais por meio da ideologia de cidadania, que regem, de modo dominante, as vidas urbanas.

O último capítulo deste trabalho trata da experiência real desse Carnaval de Rua, cartografada através das narrativas de foliões LGBTQ+ que afirmam vivenciar outro imaginário de cidade, através da permissividade e do poder transformador que a festa oferece, nos espaços públicos urbanos. Esse imaginário, como se pretende mostrar, na experiência urbana transformada, fortalece os laços identitários de comunidade e a importância da voz, corporificada e espacializada, na luta LGBTQ+ por direitos humanos e à própria cidade.

CAPÍTULO 3 – Outra cidade possível: a experiência urbana transformada

Figura 20 – Outra cidade possível: a experiência urbana transformada



Fonte: elaborada pela autora.

3.1 Abalô-Caxi: território subversivo

O bloco Abalô-Caxi foi o ponto de partida para a construção da metodologia de cartografar as experiências de pessoas LGBT+ com o Carnaval de Rua. Contextualiza-se, neste item, a história e atuação desse coletivo, de modo que o leitor melhor compreenda as vivências que serão relatadas a seguir, objetivando exemplificar a experiência dos blocos carnavalescos. Como apontado anteriormente, há outros blocos que abordam temáticas relevantes, inclusive LGBT+. A partir deste ponto, opto pelo uso da primeira pessoa do discurso, somando minha experiência pessoal à experiência da cartografia e à experimentação de criação coletiva ora proposta. O ponto de partida desta dissertação são a minha participação na construção do Abalô-Caxi e a vivência dos espaços públicos a partir de suas proposições, motivo pelo qual escolho o bloco como ilustração.

Surgido como Alô Abacaxi entre um grupo de amigos de Belo Horizonte (Minas Gerais), no ano de 2016, o bloco trouxe a proposta, segundo consta em seu portfólio, de intervir e dinamizar a rotina da cidade de Belo Horizonte (BLOCO ALÔ ABACAXI, 2020), com valores e pautas que propõem desengessar o cotidiano, levantando a bandeira em favor dos direitos LGBTQ+ e defendendo a cidade enquanto “elemento democrático de encontros e trocas, onde os corpos sejam livres para performar e exercer sua individualidade” (BLOCO ALÔ ABACAXI, 2020, p. 2).

Ainda que com a finalidade central de ser um bloco carnavalesco, que se organiza para estar nas ruas durante esse período festivo, o Alô Abacaxi sempre trouxe o desejo de ser um movimento de ocupação da cidade. Traz como inspiração a Tropicália, movimento de fins da década de 1960, que buscou quebrar paradigmas de nacionalismo e de repressão impostos pela ditadura militar, julgando inovação estética musical como forma de revolução. O movimento exalou contestação e ruptura com os padrões no ambiente da música popular e da cultura brasileira por meio da desconstrução da cena elitista e nacionalista cultural dominante.²⁰ A energia de existência do bloco se orienta não apenas pela estética musical e visual trazida pela Tropicália, mas principalmente pela quebra de barreiras, pela subversão de comportamento, corpo, sexo e vestuário e pelo questionamento de padrões culturais impostos. Seu nome original visava sintetizar essa proposta: “Alô” representa a chamada ao diálogo, à construção coletiva, enquanto “Abacaxi” simboliza os desafios e preconceitos que ainda precisam ser “descascados”, ou subvertidos.

A partir da sua reformulação, Abalô-Caxi busca ser mais que um bloco de Carnaval, trazendo o desejo de levantar pautas e ações que possam contribuir para nossa cidade, ao se tornar experimentação na busca pela construção de um movimento coletivo. O “Alô”, que antes representava o convite ao diálogo, dá lugar ao “Abalô”, que chama para o movimento, para a ação, para abalar as estruturas; já o “Abacaxi” é reduzido para “Caxi” e é a deglutição da palavra para criação de algo novo. O foco passa a ser o verbo, e não o substantivo – a ideia passa a ser não mais apresentar o “Abacaxi”, mas criar um movimento de mudanças.

O trabalho do Abalô-Caxi envolve o preparatório para os cortejos carnavalescos e a participação em eventos da cidade e da pauta LGBTQ+. O grupo não conta com uma sede, e costuma realizar parcerias com outros espaços que ofereçam algum tipo de estrutura, como o Centro de Referência das Juventudes (CRJ) ou a Ocupação Pátria Livre, na favela Pedreira

²⁰ OLIVEIRA, Ana de. Tropicália. [202-?]. Disponível em: <http://tropicalia.com.br/>. Acesso em: 27 abr. 2020.

Prado Lopes, ligada ao Movimento de Trabalhadoras e Trabalhadores por Direitos (MTD). Ambos espaços abrigam, com frequência, reuniões ou atividades como oficinas e ensaios do bloco.

Todos os anos, são oferecidas oficinas de musicalização gratuitas, que acontecem, geralmente, no segundo semestre, em espaços de livre acesso, como os citados, ou espaços públicos variados, principalmente pela região central da cidade, visando à maior acessibilidade possível. São oferecidos ensaios em conjunto com a Bandacaxi, que toca as músicas do repertório do bloco e explicita seu discurso; e outras atividades, também abertas e gratuitas, são oferecidas, como oficinas de cenografia para compor os cortejos de Carnaval ou aulas de defesa pessoal para LGBTs+. A convocatória para a bateria de percussão é realizada de forma aberta, anualmente, e para compor o grupo basta a pessoa interessada participar das atividades oferecidas.

No ano de 2020, a bateria do bloco contou com cerca de 100 membros. O preparo e a capacitação da bateria são realizados pelos próprios organizadores; todos participam, juntos, dos cortejos e de outras festividades da cidade, como a Parada do Orgulho LGBTQ+, a Festa da Visi-Bi-idade, a Caminhada Lésbica e a Caminhada Trans.

Atualmente, o grupo é autogerido por dezesseis pessoas, incluindo eu mesma, e nos dividimos em frentes como Produção, Bateria, Banda, Comunicação, Financeiro, Cenografia, Produção e Edição de Vídeos, e Acompanhamento e Captação de Editais de Incentivo à Cultura.

O bloco Abalô-Caxi vem se tornando conhecido por propor ações, nas ruas e por meio da festa, de momentos, *performances*, intervenções em prol de uma ocupação do espaço mais justa, dando visibilidade a grupos cujo histórico urbano é associado a repressão, violência, invisibilidade. No ano de 2018, por exemplo, foi realizado um casamento homoafetivo, celebrado na Avenida Augusto de Lima, no Centro da cidade, em frente à Igreja de São Sebastião, como se vê na Figura 22. No ano de 2020, a vocalista do bloco propôs casamento à sua namorada (Figura 22), durante uma intervenção na Praça Sete, marco zero da cidade de Belo Horizonte. Já na Figura 23, o vocalista do bloco, um homem *gay*, performa a música “Não Recomendado”, de Caio Prado, cuja letra apresenta versos como “A placa de censura no meu rosto diz: Não recomendado à sociedade! [...] Má influência, péssima aparência, menino indecente, viado!”.

Figura 21 – Casamento realizado no Cortejo Abalô-Caxi, em 2018



Fonte: Paula Molina e Henrique Sander (2018).

Figura 22 – Pedido de casamento no Cortejo Abalô-Caxi, em 2020



Fonte: Cadu Passos (2020).

Figura 23 – Vocalista do Abalô-Caxi em performance da música “Não recomendado”, de Caio Prado



Fonte: Paula Molina e Henrique Sander (2019).

Esse tipo de manifestação pública é importante para reforçar a representatividade que, muitas vezes, falta às pessoas LGBT+. A união civil homoafetiva, por exemplo, foi declarada legal pelo Supremo Tribunal Federal apenas em 2011. Em 2013, de modo a evitar as possíveis resistências encontradas nos cartórios, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) publicou resolução que, além de permitir o registro de casamentos entre pessoas do mesmo sexo, proíbe que o órgão se recuse a fazê-lo.²¹ Ainda assim, não há lei aprovada que legisle sobre a permissão do casamento LGBT+ no país. Manifestações públicas como as citadas, frente a dezenas ou

²¹ FARIA, Flávia. Casamento gay não é lei, mas é direito garantido pela justiça; entenda. **Folha de S. Paulo** [online], São Paulo, 5 nov. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/11/casamento-gay-nao-e-lei-mas-e-direito-garantido-pela-justica-entenda.shtml>. Acesso em: 27 abr. 2020.

centenas de milhares de pessoas, reforçam o direito público garantido, como dizendo *nós existimos, somos capazes de amar, queremos criar família e laços afetivos*. Também o tom de denúncia da música performada, “Não recomendado”,²² é relevante ao delatar uma sociedade que ainda recrimina e censura corpos LGBTQ+.

O discurso e as ações do Abalô-Caxi em redes sociais, *shows* e aparições públicas, trabalha o empoderamento, libertação e apoio à causa LGBTQ+; e o bloco se transforma em espaço seguro para essas pessoas, que aparentam performar mais livremente suas identidades e formas de amor. Principalmente durante os cortejos, que reúnem toda a equipe de organização, os membros da bateria, foliões, o espaço ocupado, seja ele qual for, é tomado por uma influência desse público LGBTQ+.

O trabalho realizado pelo Abalô-Caxi aparenta refletir na transformação do espaço da cidade com a conformação de um território flexível, evidenciado através de certa liberdade de manifestação experienciada não só por seus proponentes, mas pelo seu público. São notadas, com frequência, demonstrações de afeto entre pessoas do mesmo sexo, pessoas transexuais ou que, de alguma forma, questionam a binaridade de gênero; pessoas que demonstram sua sexualidade com orgulho, entre outros tipos de manifestações, como exemplificado da Figura 24 à Figura 27.

Figura 24 – Juhlia Santos e Cristal Lopez, mulheres trans, respectivamente porta-estandarte e rainha de bateria do Abalô-Caxi



Fonte: Paula Molina e Henrique Sander (2019).

Figura 25 – Discurso performado por integrante do coletivo de homens trans Mascucetas, no Cortejo Abalô-Caxi 2020



Fonte: Cadu Passos (2020).

²² A letra completa da música em questão, diz: “Uma foto, uma foto. / Estampada numa grande avenida. / Uma foto, uma foto. / Publicada no jornal pela manhã. / Uma foto, uma foto. / Na denúncia de perigo na televisão. / A placa de censura no meu rosto diz: / Não recomendado à sociedade. / A tarja de conforto no meu corpo diz: / Não recomendado à sociedade. / Pervertido, mal amado, menino malvado, muito cuidado! / Má influência, péssima aparência, menino indecente, viado!”.

Figura 26 – Foliões e batuqueiros no cortejo Abalô-Caxi 2020, utilizando-se das cores da bandeira LGBT+, simbolizada pelo arco-íris



Fonte: Bittar e Paiva (2020), duas primeiras imagens; e Mage Monteiro (2020), última imagem.

Figura 27 – Cortejo Abalô-Caxi 2020



Fonte: Ronaldo Alves (2020).

Ao se apoderar desses espaços por um período de tempo, tratando com normalidade as relações e os corpos LGBT+, o bloco torna possível a conformação de um território que aparenta subverter as relações de poder que dominam o espaço público, visto que, de modo geral, as experiências ali vivenciadas não são comuns no cotidiano, como a demonstração pública de afeto entre pessoas LGBT+, as *performances* questionadoras de gênero e até o papel de destaque e liderança de pessoas trans.

Experiência e vivência do Carnaval, no contexto do bloco Abalô-Caxi em Belo Horizonte, denotam um espaço que é físico, mas, também, temporal, onde/quando os corpos se manifestam com mais liberdade, onde/quando a exposição do desejo não é reprimida,

onde/quando os gêneros se confundem e são mais livres para performar: daí sua configuração enquanto território flexível, que, apesar de prioritariamente definido pela heteronormatividade, naquele momento, a coerção parece mais branda. Pelo prazer da festa na vivência da cidade, nota-se a experimentação de um espaço transformado e pressupõe-se que exista uma movimentação em direção à busca pela experiência coletiva conformadora de um direito à cidade, supostamente negado como usufruto àqueles que não estão condicionados à normatividade social produzida, refletida no urbano.

É interessante notar a dimensão de conflito: um cortejo carnavalesco, que exalta as lutas e a comunidade LGBTQ+, territorializa temporariamente um espaço que, em outros momentos, discrimina aquele mesmo público. Por algumas horas, esse território é usado e apropriado por pessoas que, em outros momentos, não se expressam com semelhante liberdade. O território flexível é um conceito que denota, claramente, ser definido muito mais pelas relações sociais e de poder sobre determinado espaço que especificamente por sua materialidade.

O modelo de cidade em que vivemos é guiado por um sistema de poder que delimita normas nas quais moldes de sexualidade e de gênero que não se enquadram são dados enquanto inexistentes ou invisibilizados. Tais normas retratam a maneira com que os corpos podem aparecer no espaço público, como os espaços públicos e privados se distinguem, e como essa distinção é utilizada a favor da política sexual, que reflete na criminalização, mesmo que não institucional, de determinadas práticas sexuais, na violência urbana (e policial) para com este grupo, no não reconhecimento de relações íntimas e de parentesco. As normas sexuais e de gênero condicionam quem será reconhecível perante à sociedade.

A seguir, adentramos no imaginário das cartografias, produzidas em histórias narradas por pessoas LGBTQ+ vivenciadoras desses territórios flexíveis conformados no Carnaval de Rua.

3.2 Cartografias de um novo imaginário urbano

A proposta de cartografia que guiou este trabalho foi realizada mediante coleta de narrativas pessoais no perfil da rede social Instagram Diversidade Carnavalizada,²³ onde a busca por relatos livres de memórias, experiências, sentimentos e sensações marcou o caminho cartográfico pelo qual, apesar de ter minhas vivências próprias e imaginar algo que viria pela frente, fui aberta ao desconhecido e ao possível que diferentes vivências certamente poderiam

²³ DIVERSIDADE CARNAVALIZADA. Perfil oficial na rede social Instagram. 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/diversidadecarnavalizada/>. Acesso em: 13 jul. 2021.

demonstrar. As histórias narram experiências urbanas vivenciadas no Carnaval de Rua por pessoas LGBTQ+ com diversas posições nos blocos, como produtores, artistas, membros da bateria, foliões etc. Minha percepção inicial, de que a ocupação lúdica pela festa de algum modo subverte a relação normativa referente ao gênero e à sexualidade, foi também perceptível para os participantes da pesquisa, que consideram haver alguma sinalização de abrandamento do domínio de coerção imposto pela heteronormatividade nesses recortes de espaço/tempo propiciados pelo Carnaval de Rua. Adentrando nas histórias, foi possível construir uma nova ideia sobre essa percepção, que explicita a possibilidade de experienciar um novo imaginário de cidade, onde o espaço público deixa de ser local de medo e comedimento e se torna liberdade, vivência plena da própria identidade, direito à ocupação, ao protagonismo, à voz.

As experimentações pelas quais perpassam as vivências narradas são atravessadas pelo contexto específico da festa, atividade voltada ao prazer, à euforia coletiva, ao valor de uso da cidade. O Carnaval se ocupa de um espaço público que, normativamente, pinta a superação das diferenças e conflitos num lugar harmônico e exerce controle sobre os corpos e formas de manifestação. Historicamente, como foi possível perceber no Capítulo 2, as manifestações públicas de afeto entre pessoas do mesmo sexo e *performances* de questionamento de gênero foram reprimidas e invisibilizadas de diversas formas, principalmente tendo em vista a ideia de um espaço público “moral”, “higienizado”, “limpo”. Através da efervescência coletiva, contudo, a festa suspende a ordem, a disciplina, a seriedade, atingindo um patamar fora da normalidade, alimentado pelo prazer, com maior permissividade nas formas de ocupação usualmente reprimidas ou mal vistas.

Compreendo o Carnaval de Rua, como construído ao longo deste trabalho, como uma prática sócio-espacial de apropriação do espaço público em nome de uma resignificação de seu uso destinado e das formas de apropriação hegemonicamente impostas, permitindo-se a liberação de excessos e prazeres passíveis de transformar a realidade normativa, ainda que em um recorte espaço-temporal. Ao notar que trechos das histórias relatadas traziam percepções de um novo imaginário de possibilidades, através do Carnaval de Rua, de vivências do espaço urbano, comumente cerceadas no contexto contemporâneo de sociedade heteronormativa, busquei inspiração, para o debate, junto às Situações propostas pela Internacional Situacionista, movimento europeu artístico, político e cultural atuante a partir de 1957.

A intenção do movimento situacionista era ultrapassar a espetacularização urbana imposta às sociedades no pós-guerra, com o fortalecimento do capitalismo, que alimenta a alienação e a não participação do espectador. O espetáculo, como aponta Debord (1997),

aparece no alto grau de acumulação do capital, sendo demandada uma alienação dos trabalhadores a ponto de que sua força de trabalho seja automática e inerte. A vida se transforma em hipnose; e a sociedade perde sua força de produzir a si mesma, se tornando apenas espectadora. Os momentos vividos, segundo o autor aludido, tornam-se uma representação da qual assistimos, passivamente, as imagens. Os lazeres tornam-se apenas contraponto dos momentos de trabalho, sem ser uma liberação completa deles: “a própria inatividade é um produto da racionalidade da produção” (DEBORD, 1997, p. 22). A vida social passa a se concentrar em torno da mercadoria; e tal alienação que torna a sociedade mera espectadora da vida, para Debord (1997), se enraíza nos desdobramentos de classe inerentes ao capitalismo, que obriga trabalhadores a participarem da construção do mundo, mas, ao tirar sua autonomia de decisão em função da necessidade de produção e sobrevivência, os afasta de uma real produção do mundo e das sociedades. A mão de obra construtora é composta, em realidade, por uma ausência de liberdade, o que se reflete na cultura, na produção das cidades, no consumo, no cotidiano.

Segundo Jacques (2003), a ausência de paixão na vida e no pensamento urbano contemporâneos justificaria uma retomada pelo pensamento situacionista sobre a cidade, mesmo que mais de meio século após a publicação de seus primeiros textos. A Internacional Situacionista encontrava o antídoto ao espetáculo no seu extremo oposto: “a participação ativa dos indivíduos em todos os campos da vida social, principalmente no da cultura” (JACQUES, 2003, p. 13). O meio urbano teve grande importância na atuação dos situacionistas como terreno de ação para a produção de novas formas de intervenção e de luta contra a ausência de paixão, ou contra a espetacularização da vida moderna. A crítica situacionista ao urbanismo moderno, cujo ideal era a separação de funções, se explicita no chamado Urbanismo Unitário, que propunha experiências efêmeras de apreensão dos espaços urbanos em busca de um enfretamento apaixonado à alienação espetacularizante.

As Situações, então, seriam construções experimentais de momentos e ambiências, guiadas por desejos transformadores da normalidade passiva do cotidiano, criando uma nova realidade que pudesse ser realmente vivida por seus construtores, ou vivenciadores, não mais espectadores. Um novo modo de vida era um objetivo perseguido pelos situacionistas, e a proposta era intervir sobre “os fatores complexos dos dois grandes componentes que interagem continuamente: o cenário material da vida; e os comportamentos que ele provoca e que o alteram” (DEBORD, 2003, p. 54).

À medida que os situacionistas desenvolviam suas críticas e aprofundavam na discussão do movimento, perceberam que, se em algum momento almejavam construir novas cidades com ideais situacionistas, já então mais interessante (e plausível) seria intervir e experimentar outras formas de ocupação e apropriação das cidades já existentes, desaprovando o urbanismo moderno e o planejamento monopolizado pelos detentores de poder em nome de uma construção realmente coletiva das cidades. A participação ativa dos cidadãos seria a única forma de transformar a sociedade e as cidades espetacularizadas, por efeito de uma revolução da vida cotidiana.

A crítica urbana situacionista, embasada em observação e experiência das cidades existentes, inspira novas experiências de apreensão do espaço urbano público através de suas ideias, práticas e procedimentos, que é o caminho que busquei para desenvolver as vivências urbanas compartilhadas pelos vivenciadores do Carnaval de Rua neste trabalho. A esse modelo de festa aqui trabalhado, bem como à busca pela experiência sócio-espacial relacionada às formas não normativas de se relacionar e performar, dou o tratamento de um recorte apartado da espetacularização capitalista ao permitir a produção de um espaço transformado por e para pessoas LGBTQ+, que têm o poder de se permitir outra vivência, distanciada da heteronormatividade. A inspiração situacionista se faz presente aqui, entendendo-se que a paixão torna-se parte da experiência coletiva dos espaços públicos através da festa, do espaço transformado e das cidades possíveis dentro da cidade-capitalista-heteronormativa.

3.2.1 Memórias, experiências, sentimentos, sensações...

As histórias narradas sobre as vivências do Carnaval de rua de Belo Horizonte, ainda que com peculiaridades individuais, perpassam por similaridades no que diz respeito às sensações resultantes das experiências. As narrativas contam sobre uma vivência diferenciada, que aparenta ser paralela àquela vivida por LGBTQ+ ao longo da vida e no cotidiano, que reflete num espaço mais inclusivo e permissivo, vivenciado não só com prazer, mas com paixão. Sentimentos de alegria, êxtase, pertencimento, identificação, recorrentes nos relatos que tratam deste Carnaval de Rua, evidenciam essa participação ativa ligada ao patamar dos desejos, do engajamento, do envolvimento, tal qual se propunham as Situações. A semelhança com as Situações, ao ultrapassar de algum modo a espetacularização passiva sobre a produção dos espaços, se dá na responsabilidade de atuação de cada um de nós, vivenciadores dessa outra realidade, que produzimos esse espaço possível, ocupamos, vivenciamos, e temos, por consequência, nossas liberdades retroalimentadas por esse novo espaço conformado.

Assim, à medida que as histórias foram sendo contadas, foi possível perceber, através dessas inspirações, que um fio principal perpassa a cartografia das narrativas, que seria a experimentação de outra realidade, onde a expressão de sexualidades e de gêneros é vivida mais plenamente, com mais liberdade, contribuindo para a compreensão da força das paixões, sentimentos e emoções envolvidos na experiência da festa. Complementando essa visão de uma Situação de experimentação de outra realidade, foram propostas outras duas leituras possíveis sobre os caminhos que as histórias pessoais sobre o Carnaval de Rua se direcionam, que seria uma maior permissividade na expressão de identidades e formas de luta e resistência. Essa forma de ler as histórias narradas é apenas uma dentre outras possibilidades que podem ser construídas sobre a leitura dos relatos. A Figura 28 ilustra essa proposta de cartografia das narrativas, distribuídas entre essas sensações e percepções.

Figura 28 – As narrativas denotam a experimentação de outra realidade, que se intersecciona com sensações de expressão de identidade e de luta e resistência

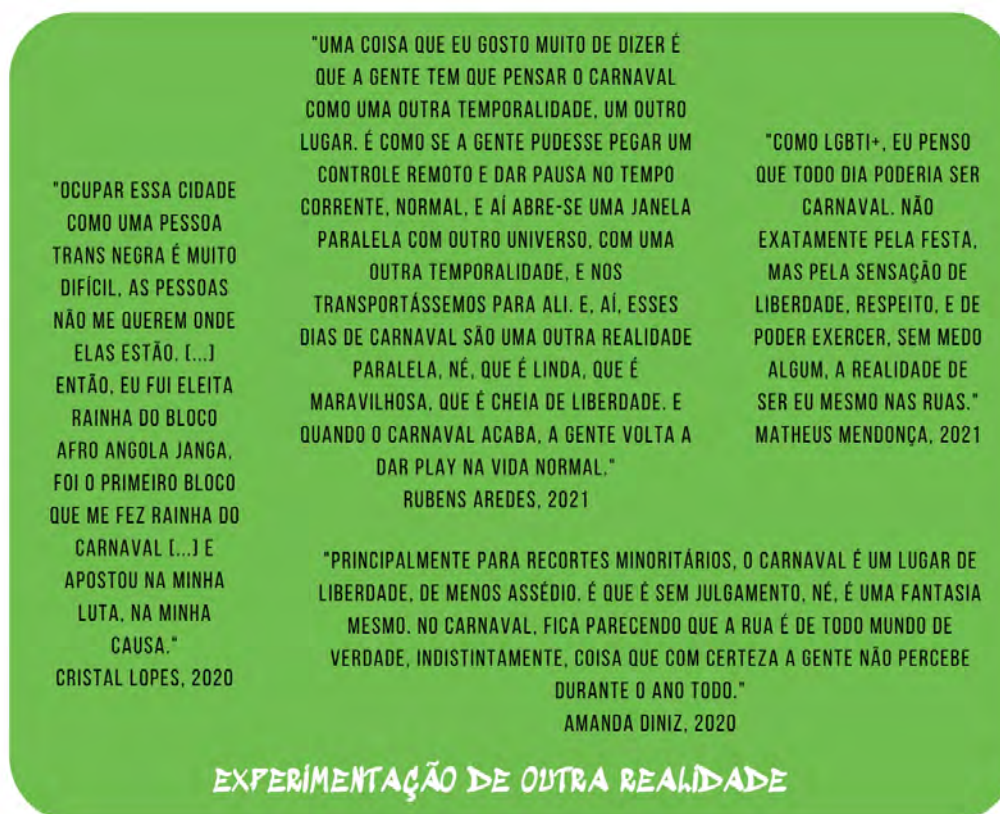


Fonte: elaborada pela autora.

Assim, foram distribuídos trechos das narrativas sobre cada um desses imaginários percebidos, referenciados por meio do nome do narrador e do ano em que o relato foi recebido. As histórias completas, narradas por essas pessoas LGBTQ+ vivenciadoras do Carnaval de Rua de Belo Horizonte, se encontram disponibilizadas no perfil Instagram Diversidade Carnavalizada.

Como é possível ver (Figura 29), a experimentação de uma realidade paralela é explícita nas histórias narradas, mostrando que o Carnaval é um recorte espaço-temporal onde a vivência urbana se torna mais humana, segura, completa.

Figura 29 – Narrativas LGBTQ+ sobre a experimentação de outra realidade



Fonte: elaborada pela autora.

A sensação de liberdade é recorrente e aponta para maior flexibilidade nas formas de expressão, sejam elas relacionadas às demonstrações públicas de afeto entre pessoas do mesmo sexo ou a outras *performances* ou identidades de gênero. Cristal Lopes, rainha de diversos blocos de rua de Belo Horizonte, relata em sua narrativa sobre o cotidiano de violências sofridas em sua vivência urbana sendo mulher trans negra. Contudo, a experiência vivida por ela no Carnaval de Rua é oposta: sua luta é enaltecida, e sua vida é reconhecida; e, segundo a mesma, atualmente é rainha dos blocos Angola Janga, Garotas Solteiras, Abalô-Caxi, Magnólia e Truck do Desejo, desfilando entre a bateria e tendo lugar de destaque nos cortejos, sendo exaltada e valorizada. Como apontam os relatos apresentados, viver o Carnaval de Rua é experimentar uma realidade paralela, outra temporalidade, onde há sensação de liberdade e respeito, como se

a rua fosse de todo mundo de verdade, sem medo de ser quem se é. O momento traz leveza às relações com a cidade, que se torna mais permissível às possibilidades de vivência, pertencimento e visibilidade. A tudo isso soma-se o desejo de que essa realidade possa transpassar os limites da festa, da fantasia, o desejo de pertencer à cidade, à sociedade. Ana Paula Vargas (2021, *on-line*, relato em Instagram) fala de um “mapeamento simbólico da cidade”, onde os pontos de ensaios, *shows* e cortejos se tornaram reconhecíveis e transformados: “Me libertei de medos, conheci o pertencimento a um grupo e lugar, me permiti estar nos locais públicos me sentindo segura por estar cercada de meus iguais. Finalmente as ruas deixaram de ser lugar de estranhamento para ser lugar de conquista de espaços para mim” (ANA PAULA VARGAS, 2021, *on-line*, relato em Instagram). Reconhecer-se na cidade em que se vive, poder pertencer a espaços, fazer dos espaços públicos mais que lugar de passagem, direciona-se à busca por um direito à cidade. Para Ana Paula (2021, *on-line*, relato em Instagram), “como mulher cisgênero LGBTQ+, andar pela cidade sempre foi uma experiência de tensão, medo e alerta. O único objetivo era sobre o deslocamento nas ruas”. Viver o Carnaval transformou essa experiência urbana ao proporcionar pertencimento aos espaços públicos urbanos.

Esse mapeamento simbólico perpassa outras histórias, e estas denotam a importância de certos espaços que se tornam emblemáticos a partir das formas diversas de ocupação festiva.

Pra mim é uma constituição cultural a partir do espaço físico [...]. Existe o viaduto ali, e aí você forma os movimentos culturais ali [...]. Então você tem ali o Samba da Meia-noite, você tem vários outros blocos que ensaiam, que fazem questão que seja ali, que fazem um corre gigante pra que seja ali (ANA ROBERTO, 2021, *on-line*, relato em Instagram).

O viaduto mencionado por Ana Roberto é o Viaduto Santa Tereza, no Centro da cidade, cujo baixio se tornou espaço-símbolo de apropriações culturais como o Samba da Meia-noite e o Duelo de MCs. São recorrentes os ensaios de blocos no local, que demanda toda uma infraestrutura para conseguir, por exemplo, alguma parceria com estabelecimentos locais para uso de ponto de energia para equipamentos de som.

Tem vários outros blocos que ensaiam, que fazem questão que seja ali, que fazem um corre gigante pra que seja ali. Bota luz, e faz fiação, e passa a caixa, e liga no bar, e vai que volta, tudo pra que seja ali, porque aquele espaço é onde nós pertencemos (ANA ROBERTO, 2021, *on-line*, relato em Instagram).

Porque estar ali é importante, ocupar aquele espaço é simbólico, e faz sentido para as pessoas, pois esse espaço, segundo Ana Roberto (2021, *on-line*, relato em Instagram),

Teoricamente foi designado a nós, né, que é o baixo centro. Quando você disse que existe um baixo centro automaticamente, tá dizendo que existe um alto centro; e, pô, a gente se identifica com baixo centro. A gente é do baixo centro. Então, não faz sentido a gente fazer uma reunião de Carnaval, um ensaio de Carnaval, em um lugar que não seja nosso, né, senão não é de verdade (ANA ROBERTO, 2021, *on-line*, relato em Instagram).

Essa identificação com determinados locais da cidade passa a gerar ocupações em espaços transformados, construídos pelas pessoas que ali vivenciam aqueles momentos, ainda que esporádicos, tal como propunham os Situacionistas. A prática urbana desse grupo relacionava os espaços aos comportamentos afetivos das pessoas para com eles, e a forma urbana situacionista “dependia da vontade de cada um e de todos, e esta não poderia ser ditada por um planejador. Qualquer construção dependeria da participação ativa dos cidadãos” (JACQUES, 2003, p. 19). A subversão do uso e ocupação dos espaços públicos, seja pela mudança de seu uso destinado, seja pela forma que se dão as relações sociais naquele momento, transforma a experiência normativa da cidade e a apreensão do espaço urbano. Para os Situacionistas, o lazer poderia ser agente criativo de transformação, o lúdico era elemento essencial para outro tipo de vida.

A relação pessoal-afetiva-espacial alude à expressão da identidade, individual e coletiva, que é outro ponto importante e recorrentemente mencionado o qual, certamente, transpassa e intersecciona a experimentação de outra realidade e imaginário de cidade, como visto na Figura 30.

Figura 30 – Narrativas LGBT+ sobre a expressão de identidade, que também perpassam sobre a experimentação de outra realidade

EXPRESSIONE DE IDENTIDADE

"PRA MIM, O CARNAVAL DE BELO HORIZONTE É TAMBÉM ISSO, ESSA COLETIVIDADE QUE EU DISSE NO INÍCIO, É SOBRE PERTENCIMENTO, É SOBRE ACEITAÇÃO DE SI MESMO [...]. VOCÊ TÁ DIZENDO QUE FICA MAIS FÁCIL SOBREVIVER EM GRUPO."
ANA ROBERTO, 2021

"EU ASSOCIO MUITO A TRANSFORMAÇÃO DA MINHA VIDA, DE ME EXPRESSAR MAIS E DE ME DESCOBRIR MAIS, COM O MOMENTO EM QUE EU COMECEI A FAZER PARTE DO CARNAVAL [...]. FOI NESSE PROCESSO, AO LADO DISSO, JUNTO COM ISSO, QUE EU TIVE FORÇA PARA ADMITIR QUE EU QUERIA TRANSICIONAR. E ISSO FOI MUITO DIFÍCIL, E EU TÔ NO MEIO DESSA TRANSIÇÃO AGORA."
TARKA CHOUCAIR, 2020

"EU COMECEI A FREQUENTAR A BANDA MOLE [...] E ALI NAQUELE LUGAR, NAQUELE AMBIENTE, EU PODIA VER CORPOS COMPLETAMENTE DIFERENTES E LIBERTOS, NAQUELE MOMENTO, MUITAS TRAVESTIS SAÍAM À RUA FANTASIADAS, VESTIDAS COMO EU VIA NA ESCOLA DE SAMBA."
CLÁUDIO DIAS, 2020

"NO CASO ESPECÍFICO DA POPULAÇÃO LGBT, A RESISTÊNCIA QUE SE FORMA NÃO PERMITE SOMENTE O BRINCAR O CARNAVAL, ELA PERMITE A EXPRESSÃO DOS CORPOS, ELA PERMITE A EXPRESSÃO DAS VONTADES, DOS DESEJOS, DA ESSÊNCIA DAS PESSOAS."
THIAGO COSTA, 2020

"A CIDADE TEM OUTRO VALOR. EU TENHO OUTRO VALOR PESSOAL COM A CIDADE. O CARNAVAL É MAIS DO QUE FESTA, FOI E É CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE PARA MIM."
ANA PAULA VARGAS, 2021

"PARTICIPAR DE BLOCOS DE RUA, DA CONSTRUÇÃO DESSE CARNAVAL POLÍTICO E POSICIONADO ME DEU UM LUGAR EM MEIO AOS PRÉDIOS E RUAS. OS PONTOS DE ENSAIOS, SHOWS E CORTEJOS SE MISTURAM AO MEU MAPEAMENTO SIMBÓLICO DA CIDADE. ME LIBERTEI DE MEDOS, CONHECI O PERTENCIMENTO A UM GRUPO E LUGAR, ME PERMITI ESTAR NOS LOCAIS PÚBLICOS ME SENTINDO SEGURA POR ESTAR CERCADA DE MEUS IGUAIS. FINALMENTE AS RUAS DEIXARAM DE SER LUGAR DE ESTRANHAMENTO PARA SER LUGAR DE CONQUISTA DE ESPAÇOS PARA MIM."
ANA PAULA VARGAS, 2021

"EU QUERIA MUITO QUE ISSO REVERBERASSE AO LONGO DOS ANOS. EU QUERIA MUITO TER ESSA TRANQUILIDADE DE PODER SER O QUE SOU COM AUTENTICIDADE NO DIA A DIA, NÉ?"
RAFAEL VENTURA, 2021

"BOA PARTE DAS PESSOAS QUE EU CONHEÇO ENTROU PARA OS BLOCOS POR CAUSA DA SAÚDE MENTAL. QUESTÃO DE AUTOESTIMA, DE LIBERAR O CORPO, DE ALGUMA ESPÉCIE DE FOBIA, DE NÃO CONSEGUIR CONVERSAR."
RAILA MOCCELIN, 2021

EXPERIMENTAÇÃO DE OUTRA REALIDADE

Fonte: elaborada pela autora.

Algumas narrativas contam sobre a importância da rua, dos espaços públicos, na descoberta e na aceitação de uma identidade LGBT+, principalmente no processo em que a família ainda não sabe ou não aceita uma sexualidade diferente da norma.

Quando eu descobri que eu gostava de mulher eu tinha 13 pra 14 anos, então, eu ficava na praça, na rua, enfim. Eu lembro de um episódio, eu gostava de uma menina na escola, e a gente ficava de rolê pelo bairro, escondidas atrás dos carros e tudo, e a minha avó, assim que eu chegava em casa, me perguntava por que que eu gostava tanto de rua. Eu lembro disso, dela falando várias vezes em várias situações, por que você gosta tanto de rua, essa menina ama uma rua. E hoje eu percebo que eu tava

protelando ao máximo a minha volta pra casa porque, por mais que não pudesse lasciar um beijão na menina, em casa ia ser pior. Então eu aproveitava o tiquim de liberdade que eu achava que eu tinha; e foi assim por muito tempo (SOFIA SIMÃO, 2021, *on-line*, relato em Instagram).

As ruas, as praças, ainda que muitas vezes inseguras para pessoas LGBTQ+, acabam se tornando parte essencial da experiência possível na vivência dessa identidade. Tarka Choucair (2021, *on-line*, relato em Instagram) relata, de modo semelhante, que nos espaços públicos era onde podia exercer sua sexualidade: “Eu nasci em Contagem [...] e pra ser sapatão lá era só na rua mesmo, na Praça da Glória e na parada *gay*. [...] Meus pais na época não me aceitavam como lésbica e era na rua que eu existia enquanto sapatão”. No Carnaval de Rua, portanto, onde a vivência individual se multiplica em milhares de corpos, a experiência se potencializa através da representatividade, com o reconhecimento de corpos e atitudes semelhantes, em liberdade, contribuindo para a autoaceitação, que também passa pela coletividade e pelo sentimento de pertencer a um grupo.

Minha experiência pessoal transita por esse lugar. No Carnaval de Rua pude experimentar me relacionar com outras mulheres, eu, que sempre me considerei heterossexual. A permissividade nesses espaços me trouxe mais segurança para me questionar, me sentindo segura e acolhida, sobre a heterossexualidade compulsória que atua sobre nós, sobre a sociedade. A expressão da minha própria identidade, nos espaços públicos alimentados pela festa carnavalesca, me permitiu entender melhor quem sou, enquanto mulher bissexual. Cotidianamente, ainda é difícil falar sobre isso, visto que meus relacionamentos foram e seguem sendo heterossexuais. Na rua, no Carnaval da Rua, contudo, essa expressividade é natural, é completa.

A expressão dos corpos, das vontades, da essência das pessoas no Carnaval de Rua, como apontou Thiago Costa (2020, *on-line*, relato em Instagram), gera espaços seguros de luta e celebração da liberdade, que contribuem na conformação da identidade, que é individual, mas, também, é coletiva, motivada por um sentimento de resistência.

A ideia de ocupação da cidade em seu todo, de forma ampla, consciente, democrática, inclusiva, passa pela resistência, passa pela luta. Sentir-se pertencente à cidade e sentir que a cidade pertence a nós é essencial para a construção da nossa identidade cidadã. Isso não é diferente para população LGBTQ ou para qualquer outro grupo que seja privado de vivenciar a cidade como um todo (THIAGO COSTA, 2020, *on-line*, relato em Instagram).

A coletividade conformada pela identificação com outros corpos e também com a cidade contribui com a constituição de forças de enfrentamento à heteronormatividade e à violência, impostas na realidade. Essa coletividade está diretamente ligada às formas de luta e

resistência identificadas através da festa e à importância da expansão dessa liberdade para outros momentos e locais, para que nossas vozes e protagonismos possam reverberar para além, como pode ser observado na Figura 31. Esse Carnaval, vivenciado por nós, alimenta a esperança da luta pela sobrevivência e pela autoafirmação de identidades e personalidades, que parece tão penosa em outros momentos.

Figura 31 – Narrativas LGBT+ sobre luta e resistência, interseccionadas, também, pela experimentação de outra realidade

EXPERIMENTAÇÃO DE OUTRA REALIDADE

"EU SEMPRE TIVE UMA IMPRESSÃO QUE, EM TODA A MINHA VIDA, EU TINHA QUE, SEI LÁ, PRA QUE EU ENTRASSE NOS ESPAÇOS, EU TINHA QUE DEIXAR UMA PARTE SIGNIFICATIVA NA PORTA. E NO CARNAVAL, NÃO. FOI O PRIMEIRO LUGAR NA MINHA VIDA EM QUE EU FUI COMPLETO."
VICTOR HUGO, 2021

"E, AÍ, QUANDO A GENTE LEVA ISSO PARA A COMUNIDADE LGBT, A GENTE PENSA QUE [...] A NOSSA LUTA AINDA É POR SOBREVIVÊNCIA. E O CARNAVAL É UM LUGAR ONDE A GENTE CONSEGUE MAIS DO QUE SOBREVIVER, A GENTE CONSEGUE VIVER E A GENTE CONSEGUE COMEMORAR."
LUIZA ALANA, 2021

"QUANDO A GENTE TÁ NO CARNAVAL, QUANDO A GENTE TÁ NO CORTEJO, ALI NA RUA, SENTINDO AQUELE ROLÉ TODO, É UMA BATIDA QUE CARREGA A HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA DA CLASSE TRABALHADORA, DAS MULHERES, DAS LGBTI, DAS NEGRAS E NEGROS, E COLOCA TAMBÉM UMA IDEIA MUITO IMPORTANTE QUE É A CULTURA COMO UMA FERRAMENTA DE DISPUTA DA SOCIEDADE."
GISELLE MAIA, 2021

"EU ACHO QUE A NOSSA LUTA, DAS PESSOAS LGBTQIA+ QUE SE ENVOLVEM COM O CARNAVAL, A NOSSA PRINCIPAL LUTA É PARA QUE ESSA LIBERDADE SEJA ESTENDIDA PRO RESTANTE DO ANO [...]. EU NÃO POSSO ESPERAR O ANO INTEIRO PARA DAR PAUSA NO TEMPO CORRENTE E DAR PLAY NUMA OUTRA TEMPORALIDADE ONDE EU POSSO SER GAY LIVREMENTE."
RUBENS AREDES, 2021

"SIGO COM A CERTEZA DE QUE MINHA BELO HORIZONTE É BERÇO DE UM CARNAVAL MUITO MAIS DO QUE FESTIVO: PULSANTE, INCLUSIVO, POLÍTICO, CONSTRUÍDO COM MUITO TRABALHO E LUTA DOS BLOCOS."
SAMARA MARTUCHELLI, 2021

"NÓS NÃO ESTAMOS FALANDO APENAS SOBRE O DIREITO À FESTA, NÓS FALAMOS TAMBÉM SOBRE O DIREITO À AUTOAFIRMAÇÃO, AO PROTAGONISMO, À VOZ."
THIAGO COSTA, 2020

"É A OPORTUNIDADE DE SERMOS OUVIDOS POR 200, 300 MIL PESSOAS QUE ESTÃO AO REDOR DA BATERIA."
MATHEUS MENDONÇA, 2021

LUTA E RESISTÊNCIA

Fonte: elaborada pela autora.

O discurso moralista sócio-espacial, de maneira hegemônica, trata a festa e o lazer como supérfluos, como algo que não tem prioridade na sociedade da produtividade e do acúmulo de riquezas. Contudo, viver, plenamente, é muito mais que isso; viver a cidade plenamente envolve o valor de uso, os encontros, as diferentes possibilidades, o compartilhamento. Como bem lembra Luiza Alana (2021, *on-line*, relato em Instagram), na figura anterior, “a nossa luta ainda é por sobrevivência”. É difícil pensar em direito à cidade

quando a preocupação envolve segurança, resistência. E o Carnaval de Rua, enquanto espaço transformado, nos leva a esse imaginário urbano onde “a gente consegue mais do que sobreviver, a gente consegue viver e a gente consegue comemorar”, segue Luiza Alana (2021, *on-line*, relato em Instagram).

A gente ocupa o espaço público quando a gente tá no cortejo, quando a gente tá construindo o ensaio, quando a gente tá construindo o Carnaval, para passar uma mensagem, né, para contar uma história que é invisibilizada, que é excluída, que não é normalmente a história que é contada, pra gente disputar também uma narrativa de leitura da sociedade (GISELLE MAIA, 2021, *on-line*, relato em Instagram).

Como narrado por Giselle Maia (2021, *on-line*, relato em Instagram), ocupar os espaços públicos da cidade é contar outra narrativa, outra leitura, de histórias (e corpos) que não são contempladas nos relatos oficiais, hegemônicos. A resistência e a luta, tão presentes em tantas falas, dizem respeito não só ao direito individual de exercer uma sexualidade, uma identidade de gênero, mas, também, normatizar esses corpos e relações, mostrá-los à sociedade, contar sobre sua invisibilização. As narrativas contra-hegemônicas podem ser poderosas formas de resistência no combate dos dispositivos como o da sexualidade, no conceito de Foucault (2013), que tendem a limitar e oprimir experiências diversas. Giselle (2021, *on-line*, relato em Instagram) aponta também a mistura de sensações ao falar sobre o Carnaval em momento de isolamento social devido a uma pandemia mundial “em que as aglomerações são proibidas e a gente coloca a necessidade, a prioridade da defesa da vida”. O sentimento conflituoso se refere, para ela, à percepção de que, ao rememorar o Carnaval, sente a força coletiva, a celebração da diversidade que é o povo brasileiro, sendo a cultura a porta-voz da “história de resistência da classe trabalhadora, das mulheres, das LGBTI, das negras e negros” (GISELLE MAIA, 2021, *on-line*, relato em Instagram).

A construção de Situações seria “a construção concreta de ambiências momentâneas da vida, e sua transformação em uma qualidade passional superior” (DEBORD, 2003, p. 54), o que pode ser aplicado ao imaginário criado pelo Carnaval de Rua. Sua efemeridade se assemelha às Situações enquanto unidades de comportamento temporal, ou campos de atividades temporárias favoráveis aos desejos reconhecidos com maior ou menor clareza, que resultariam numa nova e diferente realidade (IS, 2003).

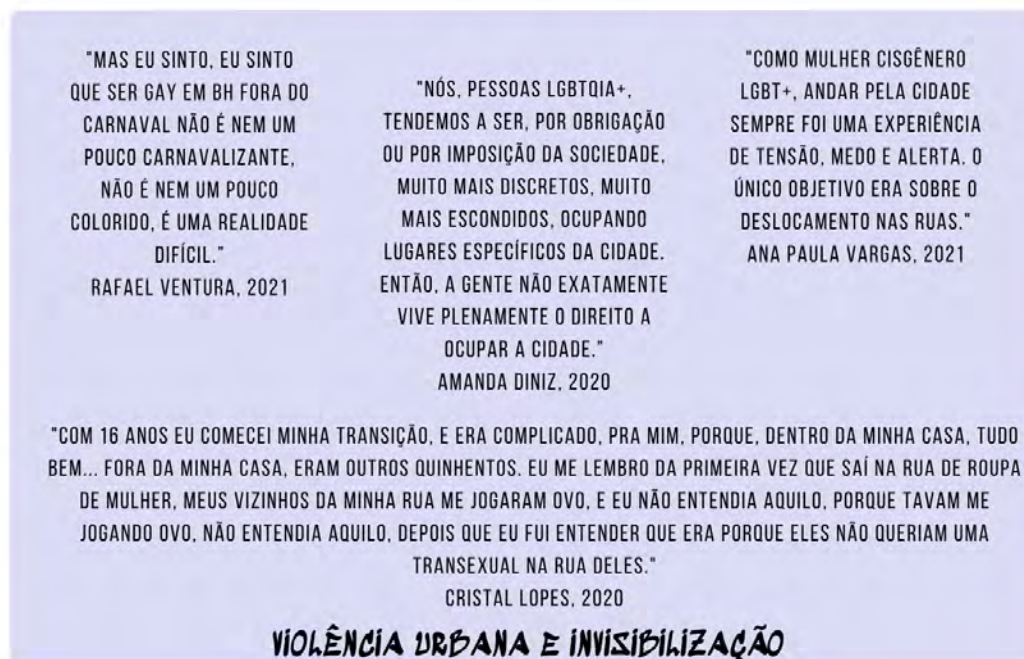
O direito a autoafirmação, protagonismo, oportunidade de ser ouvido por centenas de milhares de pessoas, possibilidade de se ser completo e luta pela liberdade de ser quem se é, a luta por sobrevivência – e, além de apenas viver, também poder celebrar. Esses tópicos, apontados nas histórias que aparecem na figura anterior, demonstram com clareza a urgência

de uma cidade mais inclusiva, mais segura, mais alegre, mais diversa. Como sugere Rubens Aredes (2021, *on-line*, relato em Instagram), “Eu não posso esperar o ano inteiro para dar pausa no tempo corrente e dar *play* numa outra temporalidade onde eu posso ser *gay* livremente”.

O ideal situacionista pregava a revolução pelo lúdico, pelo prazer, pela experiência de uma cidade participativa e realmente vivida. A vida cotidiana espetacularizada, segundo o grupo, não conduz ao lazer, carece de imaginação e é esvaziada de qualquer preocupação lúdica. Ser situacionista indicava derrubar normas que impedissem atividades culturais, em nome de uma vida mais feliz e um urbanismo feito para dar prazer (NIEUWENHUYS, 2003). Debruçar-se sobre o ideal situacionista é apaixonar-se, é sonhar com revolução, com outro mundo, com cidades transformadas, onde a aglomeração é indispensável, bem como a relação entre espaço público urbano e comportamento humano. Viver o Carnaval de Rua de Belo Horizonte, como contam as histórias compartilhadas neste trabalho, é experimentar essa cidade possível, onde é permitido ser quem se é e lutar por uma vivência mais completa.

É claro, não só de relatos felizes são feitas as histórias que passaram por este trabalho. Como não poderia deixar de ser, permeiam as experiências transformadoras, nas narrativas, relatos de trajetórias individuais e coletivas que na vida real são atravessadas por violências e invisibilização, conforme a Figura 32. As percepções tratam da dificuldade de expressão das sexualidades e identidades de gênero nos espaços públicos urbanos, onde LGBTs+ terminam por se concentrar em alguns poucos e determinados locais ou passam por sensações de medo e alerta. Os espaços públicos são identificados como espaços de passagem e deslocamento, quando a iminência da insegurança ou violência permeia a experiência.

Figura 32 – Narrativas LGBTQ+ sobre o cotidiano urbano



Fonte: elaborada pela autora.

A necessidade de ocupar apenas espaços específicos da cidade, como estabelecimentos LGBTQ+, diz muito sobre o sentimento de não pertencer. Não apenas em relação a uma falta de direito à cidade, mas, também, à não possibilidade de ser quem se é, de se diminuir para caber em certos lugares, de esconder parte importante da identidade, ou sofrer as consequências. É deslocar-se com medo usando as ruas apenas como lugares de passagem, vias que interligam pontos.

É necessário também apontar que o Carnaval de Rua não está completamente isento de ações violentas, arbitrárias e repressivas. Tarka Choucair (2020, *on-line*, relato em Instagram), por exemplo, narra a importância da coletividade e do pertencimento na sua posição contra violências sofridas:

Rolava muito, as duas vezes que eu fui da corda, de ter macho fazendo merda, sendo machista, sendo homofóbico. Mas você tá ali com a galera do bloco, da corda, e, tipo assim, você consegue se impor, você consegue sentir, você consegue ter força pra lidar com aquilo, pra enfrentar aquilo (TARKA CHOUCAIR, 2020, *on-line*, relato em Instagram).

O próprio discurso sobre o Carnaval é alvo de disputas, desde a Praia da Estação. Ações espontâneas de uso e ocupação dos espaços públicos foram bastante reprimidas, principalmente nos primeiros anos da década de 2010, quando o poder público ainda tentava

impedir o Carnaval popular de acontecer. Com o crescimento da festa e o interesse mercadológico, empresas, em conjunto com o poder público, tentam tomar as rédeas e o controle sobre as ações populares. O que não falta, em meio a tudo isso, são ações policiais violentas e autoritárias; como aponta DuPente (2021, *on-line*, relato em Instagram), em sua narrativa, “de lá pra cá, vários desafios foram postos na área de segurança pública, todo Carnaval é quebra pau, é um toque de recolher, é bomba pra tudo quanto é lado”. Blocos com pautas políticas, aliás, são constantemente alvo dessas ações.

O bloco Garotas Solteiras, por exemplo, passa por repressões policiais todos os anos. Enaltecendo as divas *pop*, seu principal público frequentador são *gays* periféricos. O bloco arrasta multidões, tendo levado, em 2020, 300 mil pessoas às ruas. Os cortejos aconteciam nas segundas de Carnaval, ao entardecer. Nos dois primeiros anos, fomos interrompidos bruscamente pela polícia, que finalizou o desfile antes do horário acordado com os órgãos públicos responsáveis, forçando a dispersão dos foliões. Nos dois anos seguintes, os desfiles tiveram início no meio da tarde, com o objetivo de evitar embates com a polícia ao cair da noite. Sem sucesso, a violência e dispersão forçadas continuaram acontecendo. Em 2020, optamos por iniciar o cortejo às 14:00 h, tentando manter, desde meses antes, um diálogo com os órgãos responsáveis de modo a evitar os constantes problemas. Apesar de ser comum a ação policial em eventos de grande público, não é regra a interrupção forçada e arbitrária dos cortejos, principalmente dos que se cadastram e são acompanhados pela Prefeitura Municipal. Não é difícil de adivinhar, contudo, o motivo da perseguição sobre blocos (e corpos) específicos.

As narrativas sobre violência urbana e invisibilização reforçam o contraste da experiência cotidiana com a experiência carnavalesca, dos espaços públicos transformados, da vivência ativa pela construção de um espaço mais inclusivo, permissivo. Chega a ser difícil expressar no papel, em palavras, a paixão envolvida na produção desses espaços, na forma em que a cidade se transforma, em como esse imaginário permite um preenchimento de emoções que se relacionam diretamente com os espaços em que se ocupa, que passam a fazer parte desse mapeamento urbano afetivo repleto de memórias e vivências. Matheus Mendonça (2021, *on-line*, relato em Instagram), em seu relato, afirma:

Eu sempre me emociono muito nos cortejos, a ponto de não conseguir segurar as lágrimas. Junta a catarse de estar no meio de tanta gente, de estar por espaços que raramente eu caminho, e de ver que uma diversidade de pessoas caminha num mesmo sentido. É a oportunidade de sermos ouvidos por 200, 300 mil pessoas que estão ao redor da bateria (MATHEUS MENDONÇA, 2021, *on-line*, relato em Instagram).

A emoção, a paixão, com frequência se transborda em lágrimas, tamanha a potência de dar-se conta que toda uma multidão compartilha de seus desejos, reconhece você, respeita você. Trago outras histórias narradas, em forma de poesia, que expressam tom mais passional, permissivo, artístico e experimental, que visa abarcar toda essa experiência das emoções que tentam se expressar em palavras.

Figura 33 – Narrativa-poesia – Livia Campolina

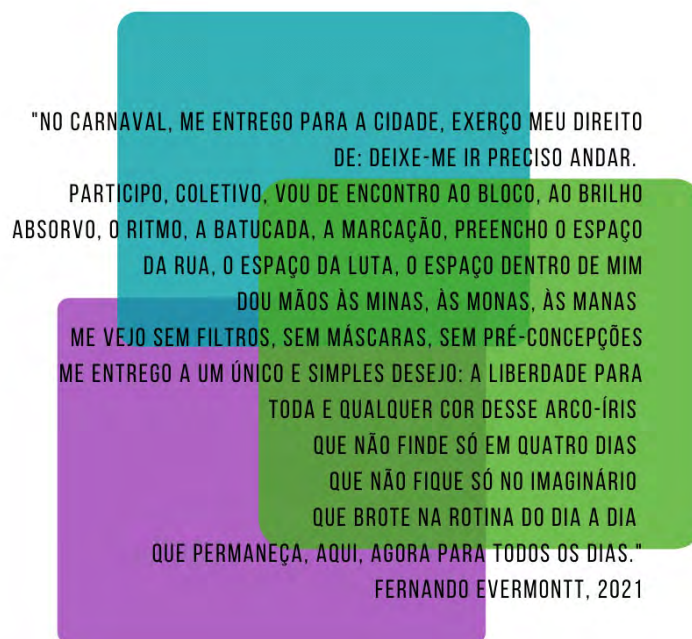


Fonte: elaborada pela autora.

“Eu acredito em Carnaval. Tudo vale”, começa Livia (2021, *on-line*, relato em Instagram), apontando que tudo é possível, pode ser real, e é tão forte, intenso, que grita. Não importa quem somos, com quem nos relacionamos, pois nos entregamos àquele momento, que é único, quando temos a força de expressar nossas identidades, quem somos, quem queremos ser, quem podemos ser. E queremos mais, queremos nos molhar mais, queremos viver tudo que aquele espaço, aquele momento, nos permitir. Nosso trabalho, nossa rotina, o que fazemos fora dali, não importa. Estamos onde nos pertencemos, e é um pertencimento coletivo, compartilhado, que se faz presente na cidade, mas não em qualquer cidade, na nossa cidade, criada por nós, porque queremos, porque podemos, porque temos o desejo de uma vida mais

completa. Botar o bloco na rua é acreditar nesse espaço possível, no imaginário criado dentro do nosso Carnaval de Rua.

Figura 34 – Narrativa-poesia – Fernando Evermontt



Fonte: elaborada pela autora.

Mais uma vez, o coletivo permeia a narrativa. A aglomeração faz parte da essência dessa experiência urbana, do caminhar festivo, do viver a cidade. A rua é espaço da luta, diferente da rua da passagem, e se mistura com nosso interior, com o espaço dentro de nós, com aquilo que desejamos, almejamos, compartilhamos. Os filtros e as máscaras não são necessários, podemos ser nós mesmos, livres, mesmo que por alguns momentos. E o que permanece é, sempre, a vontade de que o Carnaval transborde o feriado, transborde a imaginação, para que a experiência desse possível permeie outros tempos, outros espaços, e nossa busca por um direito à cidade não seja tão distante da realidade.

3.2.2 Territórios em narrativa: uma cartografia psicogeográfica do possível

A construção de Situações, segundo os situacionistas, seria o caminho para revolucionar a vida cotidiana, e o fundamento dessa construção seria o Urbanismo Unitário, que, diferente de ser uma doutrina, se apresentava como uma crítica ao urbanismo moderno vigente. Essa teoria crítica buscava uma produção espacial total, integral, relacionando o espaço

urbano diretamente com as experiências de comportamento. Os situacionistas, para tanto, propuseram um método, chamado de psicogeografia, e uma prática, a deriva. A psicogeografia, de acordo com Jacques (2003), seria uma geografia afetiva e subjetiva que buscaria associar as derivas, ou o caminhar sem rumo, às ambiências espaciais e psíquicas. Seria uma nova forma de apreender o espaço urbano das cidades, cartografando personalidades sobre ambiências materiais, sendo aquelas o elemento principal, em detrimento dessas. A proposta era estudar a cidade, em especial os espaços públicos, no intento de mapear os comportamentos afetivos diante do caminhar à deriva.

Os situacionistas produziram mapas afetivos, que seriam essas cartografias subjetivas, por meio de ideias como colagem, mistura, diversidade, elementos contrários ao excesso de racionalidade, funcionalidade e separação de funções. Longe de afirmar a construção de um mapa situacionista, descrevo essas propostas e ideais que inspiraram o mapeamento espacial que me propus a realizar a partir das narrativas compartilhadas. O intuito foi buscar vislumbrar, de forma menos convencional, como os espaços públicos aparecem nos relatos e como as pessoas são afetadas por eles, e os afetam. Assim surgiu o mapeamento “Territórios em narrativa: uma cartografia psicogeográfica do possível” (FIGURA 35), que se encontra mais adiante.

Para essa construção cartográfica, retomo o conceito de territórios como “relações sociais projetadas no espaço” (SOUZA, 2000, p. 87), conformados em escalas espaciais e temporais diversas. Sendo o território um instrumento de poder, Souza (2000) aponta que, de modo essencial para sua compreensão, se faz necessário entender quem domina e quem influencia quem nesse espaço, e como isso se dá. Um *território* se diferencia de um *espaço* pelo seu caráter político, para além do espaço concreto com atributos naturais e socialmente construídos. A territorialidade, segundo o autor, pode ser entendida como um campo de forças e uma rede de relações sociais, onde grupos se diferenciam uns dos outros e diferentes formas de organização espaço-temporal podem surgir sobre os mesmos espaços físicos. O território está presente em toda a espacialidade social, visto que, enquanto pessoas estiverem interagindo com os espaços, haverá relações de poder envolvidas e conformação de territorialidades. A territorialidade, assim, pressupõe interação entre ser humano e espaço, ou interação entre seres humanos disseminadas num espaço.

As redes de relações que se formam podem ocorrer sem necessariamente haver uma sobreposição direta e absoluta entre os espaços concretos e o campo de forças que compõe o território. Por ser conformado pelas relações sociais, o território pode se constituir ou dissipar

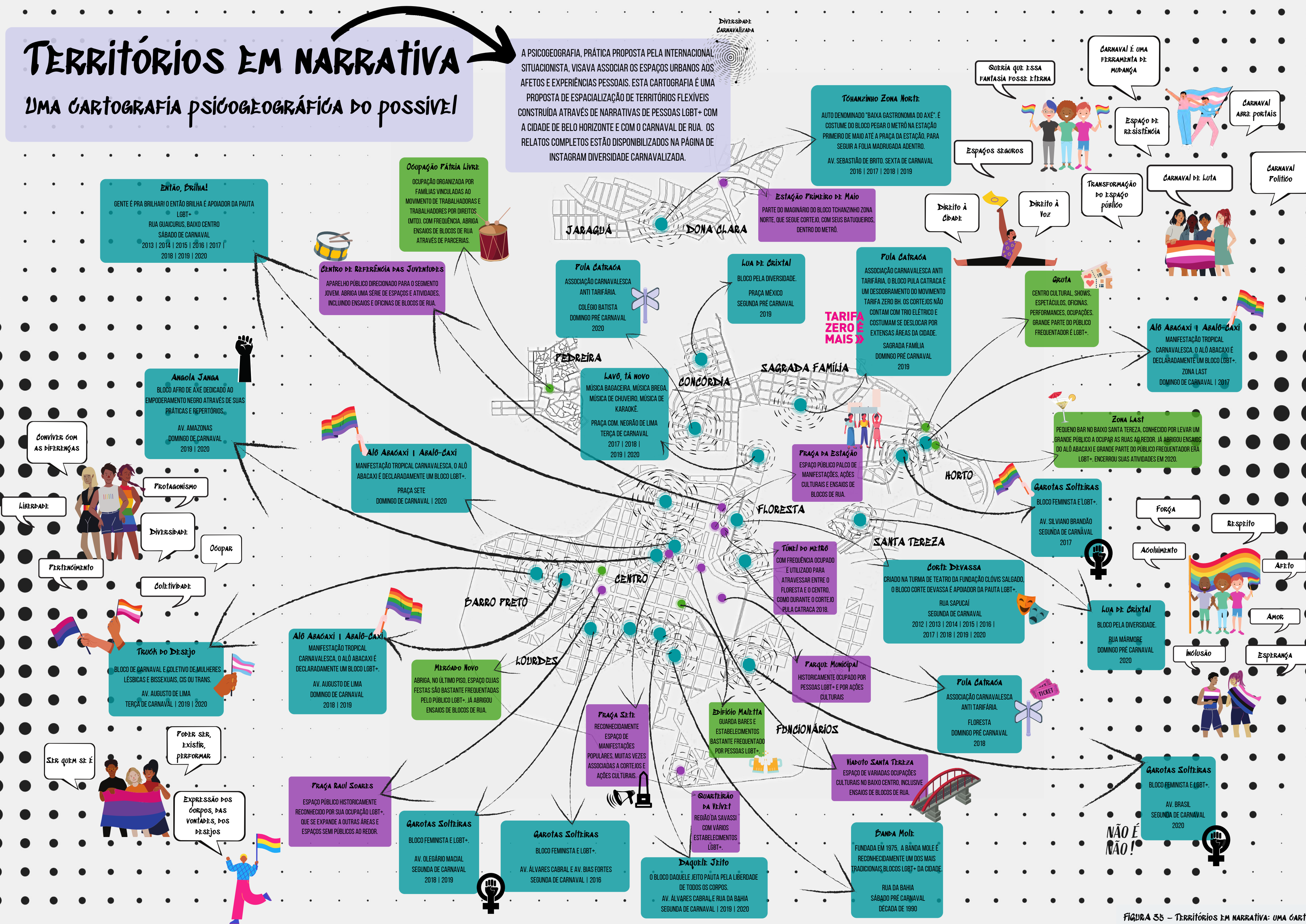
mesmo mantida a materialidade do espaço sobre o qual ele se encontra. Dessa forma, o autor, como apontado anteriormente, trabalha o conceito de territórios flexíveis, que seriam aqueles que se conformam e se dissolvem rapidamente, com existência periódica, contando com limites instáveis e variáveis. Suas áreas de influência variam conforme varia o campo de força das relações sociais, o que influi no entendimento de que não há, necessariamente, exclusividade de um poder em relação a um dado território. No caso deste trabalho, aponto a dominância de um poder heteronormativo sobre a cidade, mas que outros territórios são criados, em recortes espaço-temporais, onde a dominância normativa é afrouxada e pessoas LGBTQ+ experienciam os espaços públicos de modo diverso ao cotidiano.

TERRITÓRIOS EM NARRATIVA

UMA CARTOGRAFIA PSICOGEOGRÁFICA DO POSSÍVEL

A PSICOGEOGRAFIA, PRÁTICA PROPOSTA PELA INTERNACIONAL SITUACIONISTA, VISAVA ASSOCIAR OS ESPAÇOS URBANOS AOS AFETOS E EXPERIÊNCIAS PESSOAIS. ESTA CARTOGRAFIA É UMA PROPOSTA DE ESPACIALIZAÇÃO DE TERRITÓRIOS FLEXÍVEIS CONSTRUÍDA ATRAVÉS DE NARRATIVAS DE PESSOAS LGBT+ COM A CIDADE DE BELO HORIZONTE E COM O CARNAVAL DE RUA. OS RELATOS COMPLETOS ESTÃO DISPONIBILIZADOS NA PÁGINA DE INSTAGRAM DIVERSIDADE CARNAVALIZADA.

DIVERSIDADE CARNAVALIZADA



Enião, Brilha!
GENTE É PRA BRILHAR! O ENTÃO BRILHA E APOIADOR DA PAUTA LGBT+
RUA GUAICURUS, BAIXO CENTRO
SÁBADO DE CARNAVAL
2013 | 2014 | 2015 | 2016 | 2017 | 2018 | 2019 | 2020

Ocupação Pátria Livre
OCUPAÇÃO ORGANIZADA POR FAMÍLIAS VINCULADAS AO MOVIMENTO DE TRABALHADORAS E TRABALHADORES POR DIREITOS (MTD). COM FREQUÊNCIA, ABRIGA ENSAIOS DE BLOCOS DE RUA ATRAVÉS DE PARCERIAS.

CENTRO DE REFERÊNCIA DAS JUVENTUDES
APARELHO PÚBLICO DIRECIONADO PARA O SEGMENTO JOVEM. ABRIGA UMA SÉRIE DE ESPAÇOS E ATIVIDADES, INCLUINDO ENSAIOS E OFICINAS DE BLOCOS DE RUA.

Pula Catraça
ASSOCIAÇÃO CARNAVALESCA ANTI TARIFÁRIA.
COLÉGIO BATISTA
DOMINGO PRÉ CARNAVAL
2020

Estação Primeiro de Maio
PARTE DO IMAGINÁRIO DO BLOCO TCHANZINHO ZONA NORTE, QUE SEGUE CORTEJO, COM SEUS BATUQUEIROS, DENTRO DO METRÔ.

Tchanzinho Zona Norte
AUTO DENOMINADO "BAIXA GASTRONOMIA DO AXÉ". É COSTUME DO BLOCO PEGAR O METRÔ NA ESTAÇÃO PRIMEIRO DE MAIO ATÉ A PRAÇA DA ESTAÇÃO, PARA SEGUIR A FOLIA MADRUGADA ADENTRO.
AV. SEBASTIÃO DE BRITO, SEXTA DE CARNAVAL
2016 | 2017 | 2018 | 2019

ESPAÇOS SEGUROS

DIREITO À CIDADE

DIREITO À VOZ

TRANSFORMAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

CARNAVAL DE LUTA

CARNAVAL POLÍTICO

CARNAVAL É UMA FERRAMENTA DE MUDANÇA

ESPAÇO DE RESISTÊNCIA

CARNAVAL ABRE PORTAIS

Angola Janga
BLOCO AFRO DE AXÉ DEDICADO AO EMPoderAMENTO NEGRO ATRAVÉS DE SUAS PRÁTICAS E REPERTÓRIOS.
AV. AMAZONAS
DOMINGO DE CARNAVAL
2019 | 2020

Alô Abacaxi | Abalo-Caxi
MANIFESTAÇÃO TROPICAL CARNAVALESCA. O ALÔ ABACAXI É DECLARADAMENTE UM BLOCO LGBT+.
PRAÇA SETE
DOMINGO DE CARNAVAL | 2020

LAVô, tá novo
MÚSICA BAGADEIRA, MÚSICA BREGA, MÚSICA DE CHUVEIRO, MÚSICA DE KARAOKÊ.
PRAÇA COM. NEGRÃO DE LIMA
TERÇA DE CARNAVAL
2017 | 2018 | 2019 | 2020

Lua de Cristal
BLOCO PELA DIVERSIDADE.
PRAÇA MÉXICO
SEGUNDA PRÉ CARNAVAL
2019

Pula Catraça
ASSOCIAÇÃO CARNAVALESCA ANTI TARIFÁRIA. O BLOCO PULA CATRAÇA É UM DESDOBRAMENTO DO MOVIMENTO TARIFA ZERO BH. OS CORTEJOS NÃO CONTAM COM TRIO ELÉTRICO E COSTUMAM SE DESLOCAR POR EXTENSAS ÁREAS DA CIDADE.
SAGRADA FAMÍLIA
DOMINGO PRÉ CARNAVAL
2019

Grota
CENTRO CULTURAL. SHOWS, ESPETÁCULOS, OFICINAS, PERFORMANCES, OCUPAÇÕES. GRANDE PARTE DO PÚBLICO FREQUENTADOR É LGBT+.

Alô Abacaxi | Abalo-Caxi
MANIFESTAÇÃO TROPICAL CARNAVALESCA. O ALÔ ABACAXI É DECLARADAMENTE UM BLOCO LGBT+.
ZONA LAST
DOMINGO DE CARNAVAL | 2017

Zona Last
PEQUENO BAR NO BAIXO SANTA TEREZA, CONHECIDO POR LEVAR UM GRANDE PÚBLICO A OCUPAR AS RUAS AO REDOR. JÁ ABRIGOU ENSAIOS DO ALÔ ABACAXI E GRANDE PARTE DO PÚBLICO FREQUENTADOR ERA LGBT+. ENCERROU SUAS ATIVIDADES EM 2020.

Garotas Solteiras
BLOCO FEMINISTA E LGBT+.
AV. SILVIANO BRANDÃO
SEGUNDA DE CARNAVAL
2017

FORÇA

RESPEITO

ACOLHIMENTO

AFETO

INCLUSÃO

ESPERANÇA

Lua de Cristal
BLOCO PELA DIVERSIDADE.
RUA MÁRMORE
DOMINGO PRÉ CARNAVAL
2020

AMOR

CONVIVER COM AS DIFERENÇAS

PROTAGONISMO

DIVERSIDADE

OCUPAR

COLETIVIDADE

PERTENCIMENTO

LIBERDADE

Truço do Desejo
BLOCO DE CARNAVAL E COLETIVO DE MULHERES LÉSBICAS E BISEXUAIS, CIS OU TRANS.
AV. AUGUSTO DE LIMA
TERÇA DE CARNAVAL | 2019 | 2020

PODER SER, EXISTIR, PERFORMAR

SER QUEM SE É

EXPRESSIONAR OS CORPOS, DAS VONTADES, DOS DESEJOS

Alô Abacaxi | Abalo-Caxi
MANIFESTAÇÃO TROPICAL CARNAVALESCA. O ALÔ ABACAXI É DECLARADAMENTE UM BLOCO LGBT+.
AV. AUGUSTO DE LIMA
DOMINGO DE CARNAVAL
2018 | 2019

Mercado Novo
ABRIGA, NO ÚLTIMO PISO, ESPAÇO CUJAS FESTAS SÃO BASTANTE FREQUENTADAS PELO PÚBLICO LGBT+. JÁ ABRIGOU ENSAIOS DE BLOCOS DE RUA.

Praça Sete
RECONHECIMENTO ESPAÇO DE MANIFESTAÇÕES POPULARES. MUITAS VEZES ASSOCIADAS A CORTEJOS E AÇÕES CULTURAIS.

Edifício Maletta
GUARDA BARES E ESTABELECIMENTOS BASTANTE FREQUENTADO POR PESSOAS LGBT+.

Parque Municipal
HISTORICAMENTE OCUPADO POR PESSOAS LGBT+ E POR AÇÕES CULTURAIS

Viaduto Santa Tereza
ESPAÇO DE VARIADAS OCUPAÇÕES CULTURAIS NO BAIXO CENTRO, INCLUSIVE ENSAIOS DE BLOCOS DE RUA.

Pula Catraça
ASSOCIAÇÃO CARNAVALESCA ANTI TARIFÁRIA.
FLORESTA
DOMINGO PRÉ CARNAVAL
2018

Corte Devassa
CRIADO NA TURMA DE TEATRO DA FUNDAÇÃO CLÓVIS SALGADO, O BLOCO CORTE DEVASSA É APOIADOR DA PAUTA LGBT+.
RUA SAPUCAI
SEGUNDA DE CARNAVAL
2012 | 2013 | 2014 | 2015 | 2016 | 2017 | 2018 | 2019 | 2020

Túnel do Metrô
COM FREQUÊNCIA OCUPADO E UTILIZADO PARA ATRAVESSAR ENTRE O FLORESTA E O CENTRO, COMO DURANTE O CORTEJO PULA CATRAÇA 2018.

FLORESTA

SANTA TEREZA

BARRO PRETO

CENTRO

LOURDES

FUNCIONÁRIOS

Quartirão da Velvet
REGIÃO DA SAVASSI COM VÁRIOS ESTABELECIMENTOS LGBT+.

Daquele Jeito
O BLOCO DAQUELE JEITO PAUTA PELA LIBERDADE DE TODOS OS CORPOS.
AV. ÁLVARES CABRAL E RUA DA BAHIA
SEGUNDA DE CARNAVAL | 2019 | 2020

Banda Mole
FUNDADA EM 1975, A BANDA MOLE É RECONHECIDAMENTE UM DOS MAIS TRADICIONAIS BLOCOS LGBT+ DA CIDADE.
RUA DA BAHIA
SÁBADO PRÉ CARNAVAL
DÉCADA DE 1990

Garotas Solteiras
BLOCO FEMINISTA E LGBT+.
AV. BRASIL
SEGUNDA DE CARNAVAL
2020

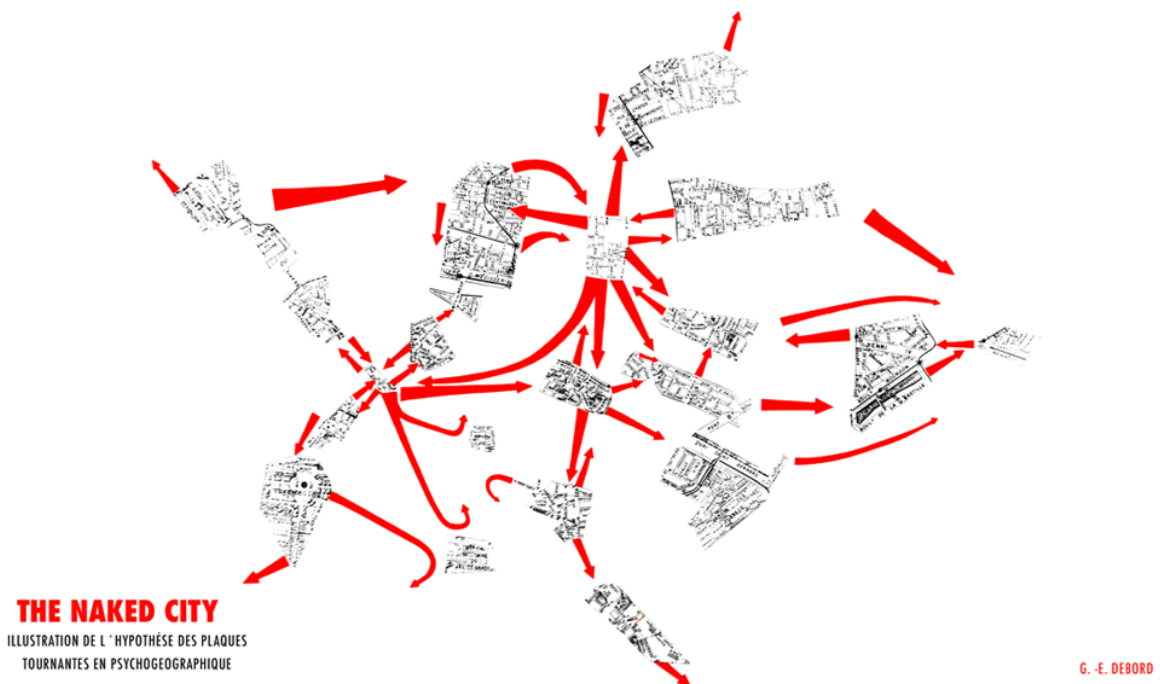
NÃO É NÃO!

FIGURA 35 – TERRITÓRIOS EM NARRATIVA: UMA CARTOGRAFIA PSICOGEOGRÁFICA DO POSSÍVEL

FONTE: ELABORADA PELA AUTORA.

Os territórios e falas apontados no mapa foram retirados das narrativas que contribuíram para a construção deste trabalho. A inspiração situacionista de mapeamento partiu de *The naked city*, ilustração do pensamento voltado ao Urbanismo Unitário, à psicogeografia e à deriva.

Figura 36 – *The naked city*

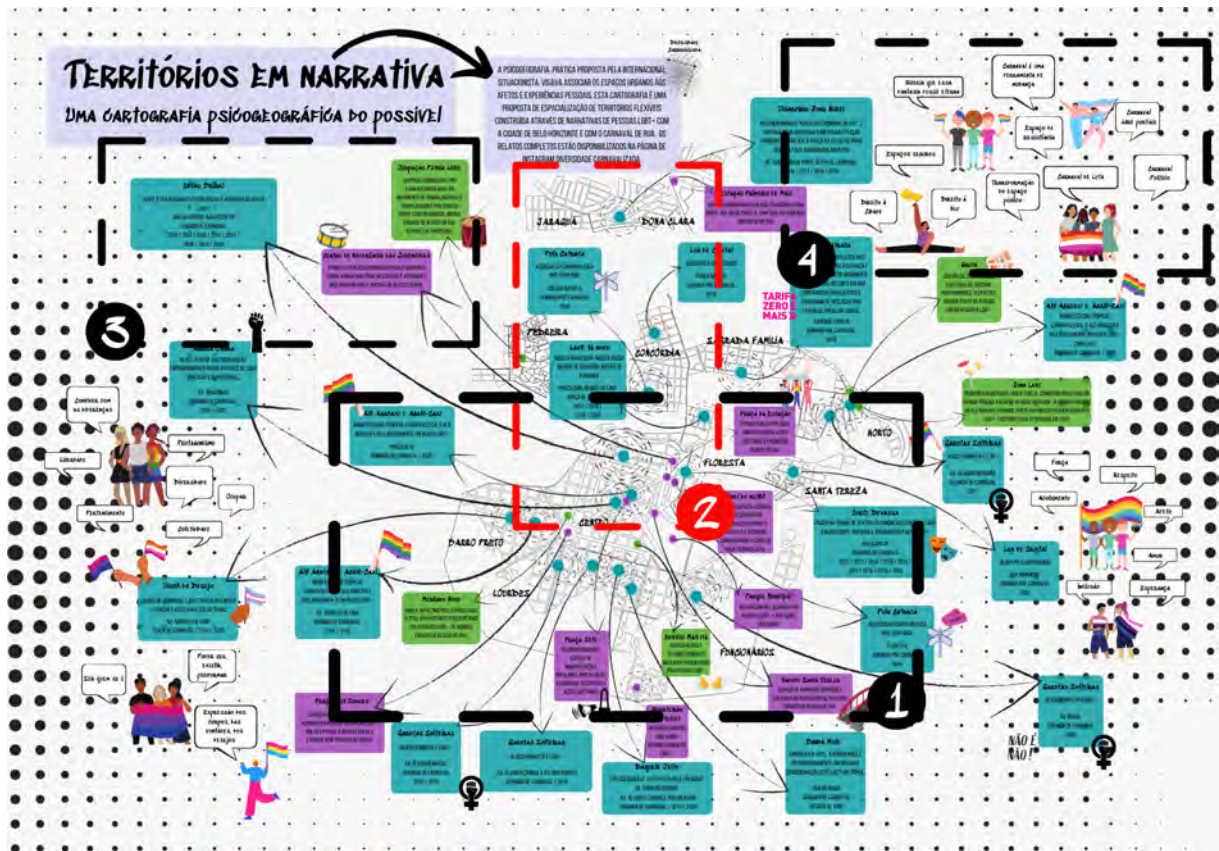


Fonte: Guy Debord (*apud* ESCOLA DA CIDADE, 2018).

O mapa idealizado por Debord apresenta recortes espaciais da cidade de Paris, que seriam as unidades de ambiência, interligadas por setas vermelhas que indicam possíveis ligações entre esses espaços. Sua disposição não corresponde à localização geográfica da cidade real, mas demonstra o objeto principal a ser cartografado, que seria a organização afetiva desses espaços a partir das experiências de deriva. As setas, assim, seriam o elemento primordial da leitura deste mapa, indicando as possibilidades de deriva, de mudanças de direção espontânea, a partir do reconhecimento afetivo do caminhante com o espaço (JACQUES, 2003).

Na Figura 37, vê-se um mapa-chave da cartografia “Territórios em narrativa”, onde alguns recortes foram propostos para serem discutidos em seguida.

Figura 37 – Mapa-chave “Territórios em narrativa”

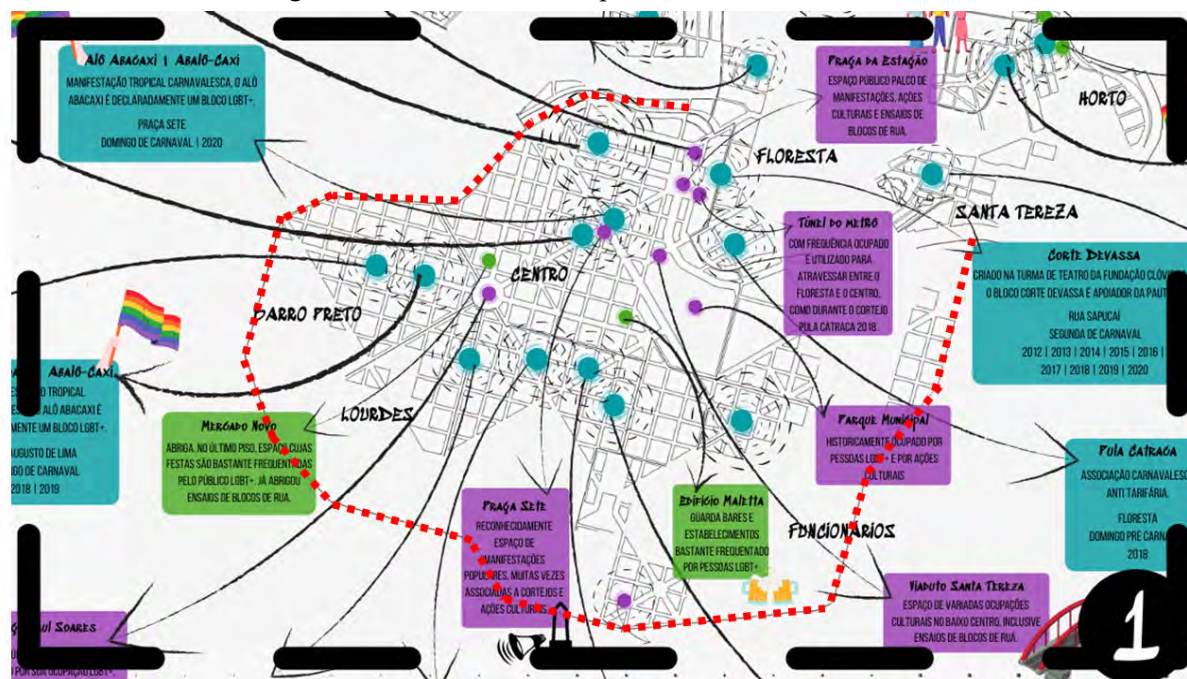


Fonte: elaborada pela autora.

Em “Territórios em narrativa”, a base que representa a materialidade real da cidade de Belo Horizonte mantém algumas referências espaciais para contextualização, como a Avenida do Contorno. As distâncias, contudo, não são prioridade, como se vê em relação aos bairros na Região Norte: Jaraguá e Dona Clara. Busquei levantar os espaços públicos, estabelecimentos, festas, cortejos carnavalescos e quaisquer outras espacialidades apontadas nas histórias. Alguns são fixados materialmente, outros variam a cada ano ou deixam de existir.

No recorte 1 apontado no mapa-chave, como se vê em ampliação na Figura 38, a seguir, foi indicada a Avenida do Contorno, tracejada em vermelho, como referência espacial. Cada um dos pontos inseridos no mapa é direcionado, através de setas, a caixas de texto indicando a que espaços se referem, seu significado no contexto das narrativas e a temporalidade na qual foram territorializados.

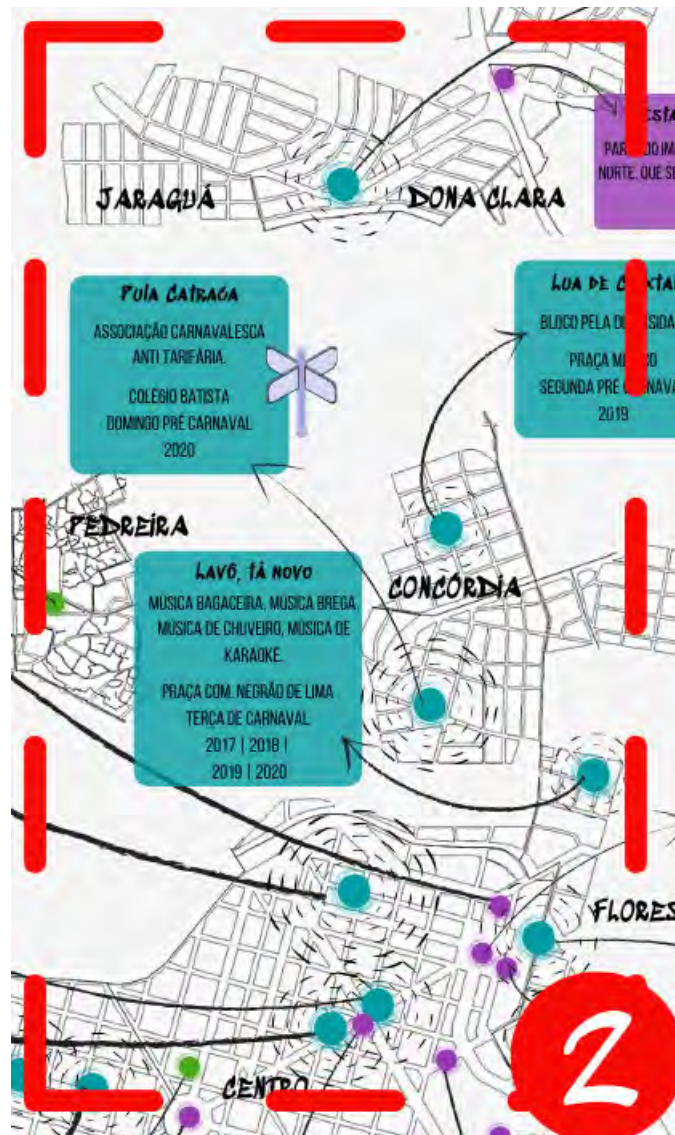
Figura 38 – Recorte 1 do mapa “Territórios em narrativa”



Fonte: elaborada pela autora.

No recorte 2 é possível perceber, como apontado, que as distâncias não necessariamente se encontram em escala. Os bairros Jaraguá e Dona Clara, localizados na Região Norte da cidade, apresentam-se em proximidade visual com o bairro Concórdia e a Pedreira Prado Lopes, respectivamente nas Regionais Nordeste e Noroeste. Essa visão mais aproximada, como se vê na Figura 39, mostra a localização espacial desses territórios. Como são flexíveis, em maioria com limites espaciais variáveis e indefinidos, a localização busca ser apenas aproximada, indicando-se um raio que cresce ocupando as ruas e quarteirões no entorno.

Figura 39 – Recorte 2 do mapa “Territórios em narrativa”²⁴



Fonte: elaborada pela autora.

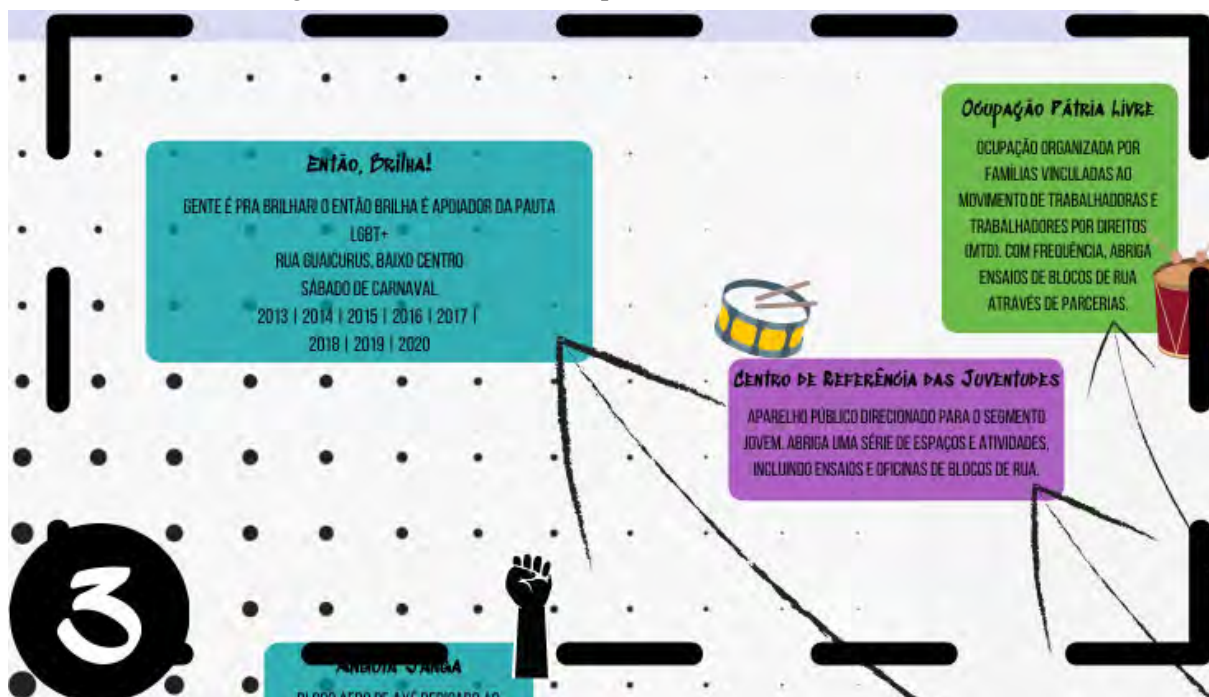
Na figura anterior, destacam-se, por exemplo, os blocos Lavô tá Novo e Pula Catraca, cujos pontos direcionam as setas para a caixa de texto que conta um pouco sobre cada um e sobre a temporalidade dos territórios. É possível ver outros pontos, no mesmo tom de azul, que se referenciam a outros cortejos de Carnaval, marcados pelos raios crescentes que indicam as territorialidades de limites indefinidos.

A utilização do conceito territórios flexíveis, como discutido, se relaciona ao fato de serem espaços em disputa pela rede de forças que compõem as relações sócio-espaciais. Em

²⁴ Ainda que os territórios estejam geograficamente distribuídos como a realidade, as distâncias não necessariamente se apresentam em escala; e observam-se os pontos que conformam os territórios, que não possuem o intuito de referenciar a uma escala espacial real.

determinados momentos, a ocupação LGBTQ+ prevalece. Em determinados estabelecimentos, chega até a dominar, apesar da heteronormatividade cotidiana. As cores utilizadas referem-se aos diferentes tipos de espaços que são territorializados. Em azul, são apontados cortejos de Carnaval de Rua mencionados nas narrativas, que são os territórios com limites mais móveis, variáveis ao longo do dia, e renovados a cada ano. Em roxo, apresentam-se espaços públicos recorrentemente lembrados nas memórias como espaços de afeto e identificação, ou relacionados a formas de manifestação pública, ou historicamente ocupados pelo público LGBTQ+ (atualmente ou em gerações anteriores). Em verde, aparecem espaços semipúblicos ou estabelecimentos comerciais, que compõem parte de uma vivência mais cotidiana, visto que possuem limites mais fixos no espaço (e também no tempo). O recorte 3, vislumbrado na Figura 40, a seguir, exemplifica os três tipos de espaços cartografados enquanto territórios a partir das narrativas.

Figura 40 – Recorte 3 do mapa “Territórios em narrativa”²⁵



Fonte: elaborada pela autora.

²⁵ Os territórios flexíveis são apontados no espaço da cidade, mas se destacam as informações sobre suas formas de apropriação. No destaque, em azul aparece a caixa de texto ligada ao território conformado pelos cortejos do bloco Então Brilha; em verde, o texto sobre a Ocupação Pátria Livre, territorializada em alguns ensaios e oficinas de blocos; em roxo, apesar de ser uma edificação, o Centro de Referência das Juventudes é um aparelho público que também abriga ensaios e oficinas.

Na construção desse mapa, mais que a localização, importam outras informações ali reveladas, como esses pequenos descritivos sobre o que simboliza cada território flexível, além de colagens de elementos simbólicos relacionados, falas e palavras literais que relacionam diretamente as histórias aos territórios, aos afetos, às subjetividades envolvidas nessas vivências. No recorte 4, presente na Figura 41, opto por dar destaque a algumas das palavras e frases que aparecem nos relatos, onde se manifestam os afetos e emoções relacionados aos territórios, substantivo, mas também a territorializar, verbo ativo na ação individual e coletiva de construção e produção da cidade, de espaços públicos diferenciados, diversos, inclusivos, transformados.

Figura 41 – Recorte 4 do mapa “Territórios em narrativa”²⁶



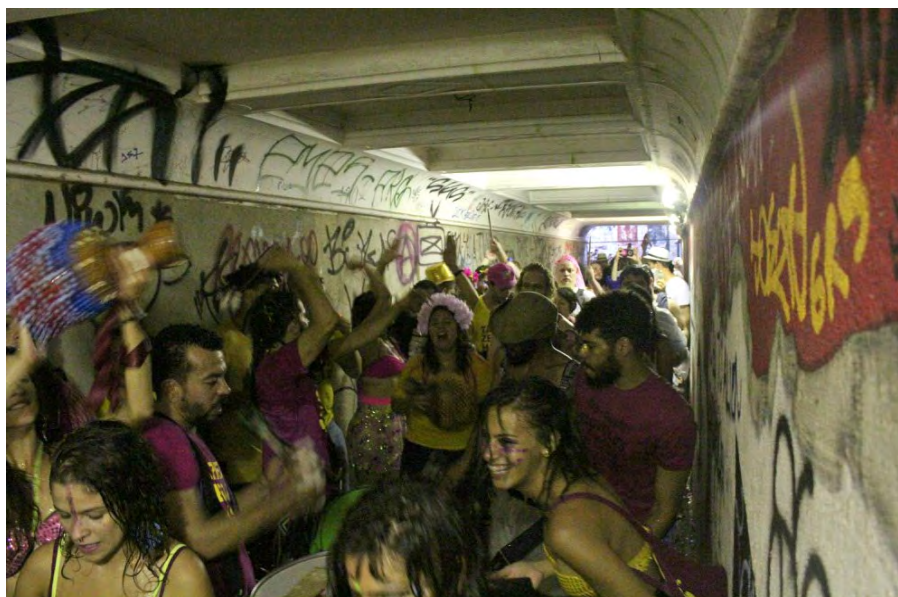
Fonte: elaborada pela autora.

A idealização desse mapeamento intenta contribuir com a construção de uma imagem visual e espacial sobre a cidade, seu significado tomado por pessoas LGBTQ+, e como isso reflete nas individualidades e coletividades, nos sentidos de pertencimento e de identidade. Luiza Alana (2021, *online*, relato em Instagram) relata, a partir de suas vivências, que “nossa relação com a cidade tá muito ligada também com a nossa noção de pertencimento nesse espaço, e eu falo do

²⁶ As falas nos balões simbolizam recortes reais dos relatos, a partir das percepções individuais com relação à festa, aos espaços públicos e às experiências individuais e coletivas.

espaço físico, mas também do espaço simbólico”. Essa forma de apreender os espaços urbanos, através de uma identificação com as relações e as vivências compartilhadas com os territórios, tem papel essencial na forma em que vivemos a cidade e qual o significado dessa experiência para nós, enquanto cidadãos. Como contou Ana Paula (2021, *on-line*, relato em Instagram), seu entendimento sobre isso se trata de um mapeamento simbólico da cidade quando ela associa os “pontos de ensaios, shows e cortejos” ao seu sentimento e percepção de pertencimento a um grupo e lugar: “Me permiti estar nos locais públicos me sentindo segura por estar cercada de meus iguais. Finalmente as ruas deixaram de ser lugar de estranhamento para ser lugar de conquista de espaços para mim” (ANA PAULA, 2021, *on-line*, relato em Instagram). Nas histórias, esses pontos estão, muitas vezes, associados a espaços públicos de permanência material, como a Praça da Estação, o Viaduto Santa Tereza, o Parque Municipal e até mesmo o túnel do metrô, que liga o bairro Floresta ao Centro. Todos esses são espaços ocupados pelos mais diversos públicos, todos os dias, nas mais variadas horas. Contudo, ao ensaiar no Viaduto Santa Tereza, é possível reconhecer aquele espaço. Ocupar, sentir que se faz parte da dinâmica daquele local, que se contribui para a vida urbana e se é parte dela. Mesmo que, ali, só estivemos em uma sexta à noite ou em um domingo pela manhã. A Praça da Estação, que em muitos momentos aparece como um espaço vazio, de passagem, ou de espera pelo ônibus, passa a ter uma relação simbólica para quem passa os sábados pela tarde ali, aprendendo sobre ritmo e percussão. Ocupar os espaços públicos se trata também de pertencimento.

Figura 42 – Cortejo Pula Catraca 2018, ocupando o túnel do metrô



Fonte: Bloco Pula Catraca (2021).

A Praça Sete, marco zero e simbólico da cidade de Belo Horizonte recorrentemente lembrada por manifestações e ocupação de luta, política, muitas vezes se intersecciona com o próprio Carnaval de Rua. Nathália Guimarães, militante do Levante Popular da Juventude, conta sobre sua participação na construção do ato Ele Não, organizado e protagonizado por mulheres, contra a eleição de Jair Bolsonaro em 2018. Mulheres de vários blocos de Carnaval da cidade participaram do movimento, ocupando o Centro da cidade e a Praça Sete.

E aí, quando a gente chega na Praça Sete, não mais com caminhão da CUT, mas com Trio do Caravelas, e a gente vê aquele monte de mulher se reunindo, de tudo quanto é idade, de tudo quanto é cor, de tudo quanto é orientação, aquele mar de mulher, colorido, de glitter, sorrindo, feliz, e quando a gente viu que a gente fez esse processo de organização e direção de um ato de mais de 100 mil pessoas, 100 mil mulheres, com aquela energia, com aquela construção, eu falo agora arrepiada, porque não tem outra palavra para descrever isso do que mágico (NATHÁLIA GUIMARÃES, 2021, *on-line*, relato em Instagram).

Figura 43 – Multidão ocupando a Praça Sete durante o ato Ele Não, em 2018, organizado e protagonizado por mulheres



Fonte: Mídia Ninja – Mulheres contra Bolsonaro (2018).

Não há como negar, na sociedade capitalista, que a luta e a resistência LGBTQ+ se interseccionam com outras pautas, como o feminismo. No caso do ato Ele Não, o posicionamento das mulheres contra um projeto fascista tomou as ruas e se expandiu, reverberou na história urbana e política do país, e atingiu também, pessoalmente, a cada uma de nós mulheres que estivemos presentes. De acordo com Magalhães (2013), as manifestações nos espaços públicos se relacionam com o direito à cidade, o que implica a necessidade da fala, do discurso, da palavra. O espaço privado, segundo o autor, não serve para fundar um

acontecimento histórico, pois a palavra não pode ser proclamada individualmente. Ao não implicar a necessidade do discurso, os espaços privados não são os espaços da política; assim, aos espaços, relacionam-se discursos que conformam um universo simbólico. Na Praça Sete, por exemplo, é possível reconhecer, dentre seus vários símbolos, o monumento ao poder político e econômico, que referencia, segundo Magalhães (2013), ao obelisco fálico-bélico, e também a simbologia política associada à luta pelas liberdades políticas, espaço das manifestações, greves, luta por direitos, espaço de passeatas, cortejos e festa dos movimentos sociais. Pautar questões sócio-espaciais relevantes, na Praça Sete (e outras), simboliza o poder de falar, a oportunidade de se fazer ouvir, a ocupação do grande centro simbólico que marca a cidade de Belo Horizonte. Magalhães (2013) aponta, ainda, que os setores populares ocupam o centro da cidade precisamente quando querem se fazer ouvidos.

Amanda Diniz (2020, *on-line*, relato em Instagram) indica a Praça Sete como parte de seu mapeamento simbólico da cidade, a partir de uma memória afetiva relacionada com sua luta, sua identidade e sua forma de amar.

Vim aqui testemunhar dos vários momentos que eu tive que foram marcantes do Carnaval, que transformaram a minha vida, a minha percepção do espaço, a pessoa que eu sou, que foi quando eu fiquei noiva no Carnaval [...]; e isso foi tão expressivo para mim, porque aconteceu no meio da Praça Sete de Setembro, que é um dos cartões postais de Belo Horizonte [...]; e, naquele momento, tinha 200 mil pessoas ao redor do trio. E lá eu pude falar em alto e bom tom para todas aquelas pessoas desconhecidas, que não me conheciam, que eu não sabia exatamente como receberiam aquela expressão de amor no meio da cidade, eu pude dizer para minha noiva que eu queria casar com ela se ela assim quisesse, que a gente assim constituiria família se ela assim também quisesse (AMANDA DINIZ, 2020, *on-line*, relato em Instagram).

A importância da fala pública, do discurso, se relaciona com a importância em fazer-se reconhecido. No caso desse pedido de casamento, uma mulher, no microfone, se declarou a outra mulher, em frente a 200 mil pessoas, reforçando a existência de inúmeras pessoas que também não se enquadram na heteronormatividade. “Eu sinto que é muito simbólico nesse momento, é que eu realmente sinto que a cidade testemunhou meu momento e que participou daquele momento” (AMANDA DINIZ, 2020, *on-line*, relato em Instagram).

Figura 44 – Amanda e Sofia, noivando na Praça Sete durante o cortejo do Abalô-Caxi, em 2020



Fonte: Ronaldo Alves (2020).

Os cortejos de Carnaval, apontados no mapeamento “Territórios em narrativa”, demonstram a fluidez das territorialidades dos blocos de rua. Os pontos demarcados apresentam-se apenas como referencial, mas uma aura se expande ao redor deles, pois seus limites não são identificáveis. Os blocos deslocam-se em desfile, acompanhados pela multidão de foliões que se expande pelas vias e quarteirões ao redor. Por algumas horas, aquelas ruas são ocupadas por outras formas de viver o espaço público, outras formas de relações sociais e espaciais, outras permissividades. No dia seguinte, ou mesmo horas mais tarde, talvez essa territorialidade já tenha se esvaído.

Um mesmo bloco, no ano seguinte, pode conformar uma territorialidade em outro lugar da cidade, como é bastante visto também no mapeamento proposto. As escolhas são das mais diversas: simbólicas, como as ocupações do Abalô-Caxi e da Truck do Desejo no Barro Preto, bairro historicamente associado à ocupação de LGBTs+ e à prostituição masculina; logísticas, devido ao crescimento de público do Carnaval de Rua. Algumas ocupações podem ser até em tom de enfrentamento, como o casamento entre dois homens realizado no cortejo do Abalô-Caxi em frente à Igreja de São Sebastião, católica, em 2018. Cláudio Dias (2020, *online*, relato em Instagram) relata sobre suas memórias carnavalescas e as percepções desses conflitos que permeiam os espaços públicos:

Eu comecei a frequentar a Banda Mole [...], que naquela época subia a Rua da Bahia. E ali, naquele lugar, naquele ambiente, eu podia ver corpos completamente diferentes e libertos, né, naquele momento muitas travestis saíam à rua fantasiadas, vestidas

como eu via na escola de samba. [...]. Eu me lembro muito de ficar em frente à Igreja de Lourdes, e o bloco passar por ali. Então, aquela coisa completamente profana dialogando com a igreja, com a igreja mais importante para as pessoas da sociedade casar, né; então, num sábado de pré-Carnaval, o sagrado e o profano, o tradicional mineiro, envolvidos naquele lugar (CLÁUDIO DIAS, 2020, *on-line*, relato em Instagram).

Perpassam as narrativas percepções sobre o papel do Carnaval de Rua no fortalecimento de espaços mais inclusivos e seguros. Para Thiago Costa (2020, *on-line*, relato em Instagram), “todo esse aprendizado com o Carnaval de Luta, de resistência, tem servido para multiplicar espaços de vivências da população LGBT também fora do Carnaval”. Ele aponta a importância desses espaços ao entender que a população LGBT+ passa a se afirmar, se incluir, a se sentir sujeito na cidade. Outras manifestações de ocupação dos espaços públicos começam a ser mais frequentes em outros períodos do ano, muitas vezes impulsionadas pelos preparativos dos blocos para o Carnaval seguinte, mas recorrentemente, também, sem participação direta dos coletivos carnavalescos, todavia, carregando a essência de resistência que vem sendo aprendida e construída. Thiago Costa (2020, *on-line*, relato em Instagram) relembra o surgimento de alguns estabelecimentos que se expressam como esses espaços alternativos e acolhedores, como a Gruta, e lamenta que muitos deles não sobrevivem e acabam sendo perdidos, como foi com a Zona Last, ambos apontados no mapeamento como parte da territorialidade atravessada pelas memórias.

Nessa mesma linha, Luiza Alana (2021, *on-line*, relato em Instagram) tem como percepção que a trajetória política e cultural da cidade, atualmente, está bastante interligada com o Carnaval; ela entende que os movimentos se alimentam uns aos outros, associando cultura à resistência, à luta, à ocupação dos espaços públicos, e muitos deles surgiram ou foram fortalecidos com a retomada do Carnaval de Rua. Luiza Alana (2021, *on-line*, relato em Instagram) aponta a Virada Cultural, movimento artístico que ocupa os espaços públicos com apresentações musicais, exposições, entre outros, os *shows* no Parque Municipal, como a extinta Conexão Vivo, festivais como o Festival da Arte Negra (FAN) e o Festival Internacional de Teatro (FIT), Palco e Rua, e até mesmo o CURA, cujas artes ocupam as fachadas cegas de edifícios. Os territórios, que se expandem nos últimos anos, são simbolicamente associados ao Carnaval de Rua enquanto espaço transformado, ainda que não estejam diretamente relacionados. O que permeia esses territórios é justamente a percepção dos sentimentos de pertencimento à cidade, de vivência do valor de uso urbano, de experimentação de uma realidade distinta à espetacularização capitalista, ao tempo produtivo, à vida normativa. As territorialidades manifestam-se de formas distintas, seja com limites materiais, como os

estabelecimentos, seja com espacialidades variáveis, como os festivais, mas, de modo um tanto unânime, em determinados recortes de tempo.

Outra importante discussão, que permeia este trabalho e ultrapassa os limites das narrativas aqui conhecidas, relaciona-se à concentração desses espaços transformados na região central de Belo Horizonte. Observando o mapeamento proposto, é nítida a concentração de territorialidades na região da Avenida do Contorno, chegando, no máximo, a bairros em suas imediações, especialmente na Regional Leste. A exceção é o Bloco Tchanzinho Zona Norte, que se propõe, justamente, a ocupar espaços fora desse Centro. Certamente, existe uma limitação dessa análise, visto que foi realizada a partir das histórias narradas por 25 pessoas, com as quais tenho maior ou menor grau de aproximação.

Ainda que não seja a proposta retratar quantitativamente a realidade, não deixa de chamar atenção a ausência de espaços periféricos tanto no contexto do Carnaval de Rua quanto na reverberação daquilo que ora trato como espaços transformados, que permitem, por sua vez, uma experiência transformada da vivência urbana de Belo Horizonte. DuPente (2021, *on-line*, relato em Instagram), em seu dizer, faz esses questionamentos, ainda sem respostas:

No centro da cidade o Carnaval está estabelecido, e onde estão os blocos de periferia? Quais as dinâmicas postas e limitações para essas agremiações, grupos e coletivos seguirem existindo? Espero que haja uma atenção também para a galera das quebradas, que segue lutando e remando contra a maré para fazer a cultura seguir fruindo e contagiando as pessoas, as mentes e corações (DUPENTE, 2021, *on-line*, relato em Instagram).

A proposta deste trabalho foi utilizar da cartografia como meio para trazer à tona relatos não hegemônicos, de modo a vislumbrar o que permeia nas entrelinhas dos discursos dominantes sobre as relações sócio-espaciais, aqui centralizadas em espaços públicos e relações afetivas, sexuais e de gênero. Como apontado anteriormente, verdades absolutas não interessam nessa discussão, mas imprescindível se faz propagar as possibilidades que atravessam as formas de vida vinculadas ao modo de produção capitalista, que se defrontam com o cotidiano e com a normalidade. Possibilidades essas que são reais, acontecem, existem, mas se limitam em espacialidade e temporalidade.

Opto por finalizar exaltando esses que tornaram possível a construção desse imaginário-real da experiência urbana através do Carnaval de Rua, que, ao compartilhar suas memórias, vivências, sentimentos e sensações, se tornaram as vozes que propiciaram a chance de se fazer ouvir sobre uma outra cidade possível. No apêndice, uma pequena revista ilustra e dá rosto às histórias contadas, aqui desdobradas para se entender como se conforma essa outra cidade possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – Carnavalizar e manifestar, a festa como voz pelo Direito à Cidade

Este trabalho se debruça sobre experiências e vivências do espaço público pela comunidade LGBT+ através, principalmente, do Carnaval de Rua de Belo Horizonte. O contexto temporal envolve a década de 2010, quando presente e constante uma série de movimentos culturais, políticos, festivos e artísticos que trouxeram efervescência aos espaços públicos e transformaram a experiência urbana de parte dos cidadãos. O Carnaval é lido, então, a partir desse contexto, como um dos maiores e mais impactantes movimentos que se ocuparam das ruas de Belo Horizonte nesses anos.

Três eixos temáticos foram propostos, relacionados às diferentes experiências urbanas conformadas pelas temáticas debatidas: a experiência ordenada, proveniente da tratativa dada aos espaços públicos e seu caráter político contemporâneo na sociedade capitalista; a experiência restringida, relacionada à forma como populações LGBT+ ocupam e se apropriam dos espaços públicos no contexto da cultura heteronormativa; e, por fim, a experiência urbana transformada, cartografada a partir de histórias contadas por pessoas LGBT+ vivenciadoras do Carnaval de Rua, experimentando um espaço público modificado, um outro imaginário de cidade possível.

Para tratar desse objetivo, iniciou-se a partir da construção conceitual dada aos espaços públicos na contemporaneidade através do que Delgado (2011) chamou de ideologia de cidadania, que trata da ideia de que os espaços públicos têm acesso livre, igualitário, onde as diferenças convivem em harmonia e as desigualdades e diferenças são postas de lado, para serem tratadas em âmbito privado. No entanto, esse ideal se trata de um fetiche, proveniente, principalmente, dos atores públicos e privados detentores de capital político e econômico atuantes na cidade, no objetivo de dar aos espaços o valor de troca proveniente do capitalismo, da necessidade de acúmulo de riquezas e de controle da mão de obra proletária. A esse contexto, nomeia-se a *experiência urbana ordenada*, que determina as formas de uso e apropriação dos espaços públicos normativamente aceitas e bem vistas.

O tratamento dado aos espaços públicos é proveniente da conformação das cidades contemporâneas, surgidas a partir da evolução dos mercados, da urbanização e do modo de produção capitalista, que transforma o valor de uso da cidade, como apresenta Lefebvre (2011), em valor de troca, mobilizado pela riqueza, produtividade e acumulação de capital. O conceito de direito à cidade, dado pelo autor e clamado pelos blocos de rua, refere-se à possibilidade de se experienciar a cidade de modo antagônico ao que prega o valor de troca, buscando

improdutividade, pertencimento, valorizando os encontros e a vivência urbana para além do espaço de passagem.

Quando conceitua direito à cidade, Lefebvre (2011) aponta a necessidade de existirem diferentes práticas urbanas capazes de romper com modelos impostos na direção de novas possibilidades. A festa é apontada como prática social subversiva, que se utiliza do espaço de modo não hegemônico, contrário ao ideal de domesticação e moralismo, permitindo a liberação de excessos e prazeres.

Ainda que o recorte temporal deste trabalho tenha sido, principalmente, o Carnaval de Rua da década de 2010, observaram-se a existência da festa ao longo da história da cidade de Belo Horizonte e as formas de resistência buscadas pelos foliões para se manterem ativos mesmo frente à repressão policial, administrativa e legislativa e à falta de incentivo moral e financeiro. Nos últimos anos, a resistência aparece frente à tentativa de espetacularização da festa, à sua inserção em modelos turísticos, aos esforços de mercadorização das pautas por parte de grandes empresas privadas, aos intentos de silenciamento do seu conteúdo político e identitário. A festa mantém seu poder de subversão apesar dos conflitos que perpassam toda a história do Carnaval e persistem. Como aponta Ehrenreich (2010), os detentores de poder político, econômico, simbólico, temem os rituais que ameaçam a ordem civil por fortalecerem os subordinados enquanto coletividade, visto que as festividades rompem barreiras e normas hierárquicas de exclusão.

O imaginário vivido através do espaço transformado do Carnaval de Rua permite a subversão dessas hierarquias com a inversão de papéis e *status* aos quais pessoas LGBTQ+ são impostas cotidianamente. A normatividade experimentada nos espaços públicos passa pela chamada heteronormatividade, que nos molda a partir daquilo que a nossa cultura nos impõe e é refletida nos comportamentos expostos na cidade. A isso, denomina-se *experiência urbana restringida*, logo que a vida urbana, como reflexo da cultura, expõe as conformações e relações sócio-espaciais derivadas da heteronormatividade, limitando relações e expressões de gênero ao tratá-las como fora do padrão.

Com fundamento em autoras como Butler (2003), Wittig (2006) e Rubin (2012), foi possível percorrer construções sociais, culturais e simbólicas que contribuem para a conformação do que Foucault (2013) chamou de dispositivo histórico de poder, que seria um conjunto de discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas que conforma ideias repassadas de geração a geração, herdadas como se fossem fatos concretos, mas não passam de idealizações da sociedade, como é o caso da sexualidade.

Como parte da *experiência urbana restringida*, foi possível acompanhar, pelos trabalhos de Green (2019) e Galuppo (2019), as formas subversivas de ocupação dos espaços públicos experimentadas por pessoas LGBTQ+ em meio à repressão policial, médica e legislativa em cidades como Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte, ao longo do século XX. Como apontou Soliva (2011), a experiência LGBTQ+ dos espaços públicos é permeada por violência devido a demonstrações públicas de afeto ou *performances* de gênero distintas da normativa. Ainda hoje, a moralidade social é imposta e vislumbrada na cidade, e as vivências urbanas não normativas se restringem a determinados locais e horários.

Apesar disso, a resistência coletiva da comunidade LGBTQ+ refletida nas formas de uso e ocupação dos espaços públicos contribuiu para a construção de formas de identidade, de laços familiares, para a ampliação das noções culturais de sexualidade e gênero, que ajudaram a dar forma aos movimentos em nome dos direitos e da visibilidade LGBTQ+. Os espaços públicos foram e seguem sendo componente importante das relações vividas pela comunidade, e são relacionados à consciência coletiva de uma identidade que levou a formas de luta e resistência. Ainda assim, apesar da conquista de direitos, legislativos, jurídicos e espaciais, LGBTQs+ seguem sendo estigmatizados, perseguidos e violentados, principalmente com os avanços políticos da extrema direita fascista e de pautas conservadoras.

Formas de uso e apropriação dos espaços públicos que resistem à ordem, contudo, persistem na cidade, reivindicando vidas mais vivíveis e visíveis. O Carnaval de Rua, como se buscou demonstrar, atravessa os espaços públicos ordenados e heteronormativos ao permitir formas diferentes de experimentação da cidade, onde são subvertidos os usos determinados pelo poder público e pelos ordenadores do espaço, e modificadas as dinâmicas sociais de afetividade, sexualidade e gênero, se tornando um recorte espaço-temporal diversificado da realidade urbana. Essa foi a última *experiência urbana* proposta, a *transformada*.

A opção pelo método cartográfico foi construída ao entender a urgência de se elevar as vozes que, habitualmente, se encontram abafadas no cotidiano urbano. A comunidade LGBTQ+ utilizou-se dos espaços públicos, ao longo de décadas, como forma de se vivenciar a própria identidade, muitas vezes reprimida nos espaços privados. A história dessas pessoas foi e permanece apartada das histórias e representações oficiais, motivo pelo qual tão necessária se faz sua exaltação e protagonismo. As narrativas pessoais livres são, portanto, o principal produto deste trabalho, que contribuem para a validação de uma percepção pessoal e para o desejo de compartilhar essa cidade transformada, possível através da experiência do Carnaval de Rua.

Os situacionistas buscavam intervir no meio urbano tratando-o como terreno de ação, buscando novas formas de viver e lutar contra a normatividade. A ausência de paixão posta pela espetacularização das sociedades é diretamente contraposta às emoções experienciadas no Carnaval. A utilização das ruas como espaços de disputa por esses coletivos carnavalescos escancara as paixões daqueles que se permitem viver aquela outra realidade, onde os corpos se veem mais libertos, os desejos encontram maior permissividade, onde se esquece, ainda que momentaneamente, a realidade dura e violenta com a qual pessoas LGBTQ+ lidam todos os dias.

As situações, enquanto construções experimentais de momentos guiados por desejos transformadores da normalidade cotidiana, se assemelham à proposta de cartografia construída através dos relatos, visto que estes apresentam o Carnaval de Rua como um novo imaginário e uma outra realidade – construída e permeada por afetos e ação. As memórias, experiências, sentimentos e sensações compartilhados determinaram os fios de narrativa propostos enquanto vivências carnavalescas: a experimentação de outra realidade, a expressão de identidade e formas de luta e resistência. Ao percorrer esses imaginários, entende-se porque o Carnaval pode ser entendido como recorte espaço-temporal transformado, que reflete, como propunham os situacionistas, numa ambiência apartada da espetacularização passiva de seres que apenas observam o que se passa ao redor, vivendo apaticamente uma “rotina-trabalho-ganha-pão”, como descreveu Livia Campolina (2021, *on-line*, relato em Instagram) em seu relato-poesia.

A repressão social imposta nos espaços públicos pela heteronormatividade se vê mais branda nos dias em que acontece a festa, quando reunidos grupos que clamam por visibilidade e direito à cidade e à vida. Em contraposição ao imaginário vivenciado no Carnaval, fora dele nota-se o quanto os espaços públicos tendem a ser pouco inclusivos, personificados em ações repressoras e violentas.

Ao se compararem narrativas carnavalescas com as cotidianas, reforça-se a construção da conjuntura brasileira sobre a tratativa dada aos espaços públicos, sobre a ocorrência constante de variadas formas de violência e a falha na aplicabilidade de leis de direitos e proteção à comunidade LGBTQ+. A cartografia proposta neste trabalho buscou demonstrar as possibilidades de experimentação e criação de novos imaginários coletivos, que permitam uma vivência urbana e identitária mais plena, apesar do cenário de retrocessos políticos, de esvaziamento ideológico dos espaços públicos, de apagamento de grupos minoritários em função do manutenção dos poderes hegemônicos.

A pandemia da covid-19, que afeta grandemente o Brasil desde o ano de 2020, impactou este trabalho de diversas formas. Em princípio, a proposta de uma cartografia coletiva parecia impossível, em formatos de oficina e trocas diretas de experiências e percepções sobre

a festa e os espaços públicos. O caminho encontrado acompanhou toda a tendência que as sociedades passaram a desenvolver frente aos desafios do distanciamento e isolamento sociais, a partir das experiências virtuais. O uso de uma ferramenta como uma rede social foi desafiador, por terem sido identificados poucos exemplos de produção de dados semelhantes; mas foi também uma abertura de portas e possibilidades, tornando possível o contato próximo entre pessoas fisicamente distanciadas. Através do Instagram, foi possível falar sobre os conceitos tratados neste trabalho e problemáticas propostas e, principalmente, expor vivências individuais e coletivas, únicas e compartilhadas, com o protagonismo de pessoas LGBTQ+. As histórias são emocionantes, carregam um forte desejo de transformação dos espaços públicos e sonham com outras cidades possíveis, mais justas, inclusivas e permissivas. Cada relato trata de uma individualidade repleta de paixão, que se replica nas experiências diversas e conforma uma experiência coletiva, única, de espaço transformado.

A proposta de mapeamento “Territórios em narrativa: uma cartografia psicogeográfica do possível”, que também tem inspiração nos trabalhos situacionistas, ao buscar associação entre espaços urbano e geográfico aos afetos, emoções e experiências sociais, também foi afetada pela necessidade do distanciamento social. A ideia de uma construção cartográfica coletiva, presencial, alinha-se bastante com toda a proposta deste trabalho, que pretendeu elevar vozes individuais sem deixar de, a todo o tempo, tratar da coletividade essencial na conformação de diferentes imaginários. As frases e palavras recortadas das narrativas e inseridas no mapa vieram da tentativa de coletivizar e personificar essa construção solo, apesar de embasada em histórias diversas.

Os territórios, de acordo com Souza (2000), apresentam caráter político e são instrumentos de poder, retratando as relações sociais projetadas sobre o espaço. O campo de força e de relações sociais que conforma os territórios é variável, assim como os limites das territorialidades também variam, influenciados pelas diferentes formas de organização espaço-temporal que podem surgir sobre os mesmos espaços físicos. Assim é desenvolvido o conceito de territórios flexíveis, neste trabalho, que aponta territorialidades conformadas pelas relações sócio-espaciais entre os blocos de rua, o Carnaval, os espaços públicos e a comunidade LGBTQ+.

Essa outra realidade, conformada nesses territórios, denota uma subversão das relações de poder dominantes na sociedade e nos espaços públicos, e a liberdade de manifestação nesses espaços transformados é evidenciada. Pelo prazer da festa na vivência da cidade, essa experiência de outro imaginário coletivo se conecta à busca por um direito à cidade, constantemente negado àqueles não condicionados à normatividade social produzida.

Outro reflexo imposto pela pandemia repercute diretamente no recorte espaço-temporal das experiências ao impedir as aglomerações características do Carnaval de Rua. Um ano sem Carnaval, como foi 2021, parece a continuação de um ano que ainda não terminou. Para nós, que deixamos de viver a fantasia que a festa proporciona, é como se algo faltasse, como se um ciclo estivesse por terminar. Muitas vezes, poder viver a cidade transformada dá forças e esperanças para lutar por uma transformação mais perene, que perpetue por nossas vidas e ultrapasse o recorte temporal a que se propõe o Carnaval.

O Carnaval de Rua, conforme entendido pelas narrativas, provoca transformações nas dinâmicas sócio-espaciais e leva a outras possibilidades de vivências urbanas, mais completas, justas ou de maior equidade; anseios por novas experiências ganham espaço. O desejo unânime das histórias narradas pelos vivenciadores é de que fosse Carnaval todo dia, esse espaço urbano possível dentro da festa que conta com tolerância, respeito e permissividade, parecendo ser uma vivência real de um direito à cidade, mas que permanece no imaginário; ela acontece, é vivida, apesar de não transbordar para o cotidiano.

Perduram questionamentos. O que falta para que a cidade seja carnavalizada em espaço de encontro, movimento e imprevisto? Como transformar uma realidade violenta em espaços possíveis de vivências urbanas plenas, onde grupos reprimidos possam, simplesmente, exercer o direito de ser quem são? Se o direito à cidade é experienciado no Carnaval de Rua, como torná-lo efetivo fora dele? É possível que essa fantasia seja eterna?

REFERÊNCIAS

- A RUA é festa. Produção de Indaiá Mattos, Luíza Martins e Pedro Paixão. Belo Horizonte: Oficina de Narrativas Audiovisuais da UFMG, set./out. 2016. 22min2s, son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tdK2Mwi07Jo>. Acesso em: 20 mar. 2019.
- AFONSO, Juliana. O carnaval, a política e a reconquista da cidade. **Jornal O Beltrano**, 2017. Disponível em: <https://www.obeltrano.com.br/portfolio/o-carnaval-a-politica-e-a-reconquista-a-cidade/>. Acesso em: 2 jul. 2021.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval M.; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de, (org.). **Cartografias de Foucault**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- ALVAREZ, Johnny; PASSOS, Eduardo. Cartografar é habitar um território existencial. *In*: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (org.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 131-149.
- AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. **Festa à brasileira**: significados do festejar, no país que “não é sério”. 1998. 387 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- AMBROSINO, Brandon. The invention of heterosexuality. 2017. Disponível em: <http://www.bbc.com/future/story/20170315-the-invention-of-heterosexuality>. Acesso em: 4 nov. 2019.
- ANDRADE, Luciana Teixeira de. Singularidade e igualdade nos espaços públicos. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro, v. 43, n. 2, p. 112-127, jul./dez. 2007.
- ARAÚJO, Rafael Nóbrega. Michel Foucault e a Genealogia. 2014. Disponível em: <https://cafecomelio.wordpress.com/2014/08/08/michel-foucault-e-a-genealogia/>. Acesso em: 4 nov. 2019.
- BARROS, Laura Pozzana de; KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. *In*: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (org.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 52-75.
- BELO HORIZONTE. Decreto nº 13.798, de 9 de dezembro de 2009. Proíbe realização de eventos de qualquer natureza na Praça da Estação, nesta capital. 2009. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/mg/b/belo-horizonte/decreto/2009/1380/13798/decreto-n-13798-2009-proibe-relizacao-de-eventos-de-qualquer-natureza-na-praca-da-estacao-nesta-capital-2010-05-04-versao-compilada>. Acesso em: 31 out. 2019.
- BELO HORIZONTE. Decreto nº 13.960, de 4 de maio de 2010. Revoga o Decreto nº 13.798, de 09 de dezembro de 2009. 2010. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/mg/b/belo-horizonte/decreto/2010/1396/13960/decreto-n-13960-2010-revoga-o-decreto-n-13798-de-09-de-dezembro-de-2009>. Acesso em: 31 out. 2019.

BELO HORIZONTE. Prefeitura. Belo Horizonte vive o melhor Carnaval da sua história. 2020. Disponível em: <https://prefeitura.pbh.gov.br/noticias/belo-horizonte-vive-o-melhor-carnaval-da-sua-historia>. Acesso em: 16 fev. 2021.

BH NÃO LUGARES. Praia na Praça da Estação. 2010. Disponível em: <http://bhnaolugares.blogspot.com/2010/01/prai-na-praca-da-estacao.html>. Acesso em: 31 out. 2019.

BH NO RITMO da luta. Produção de Dandara Andrade e Mariana Fantini. Belo Horizonte: Gabiroba Vídeo, jun. 2016. 16min43s, son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=31yUmdwRDQg>. Acesso em: 20 mar. 2019.

BICALHO, Paulinha. Banda Mole comemora 45 anos com desfile especial. 2020. Disponível em <http://www.bhcult.com.br/banda-mole-comemora-45-anos-com-desfile-especial/>. Acesso em: 2 jul. 2021.

BLANK, Hanne. **Straight**: the surprisingly short history of heterosexuality. Boston: Beacon Press, 2012.

BLOCO ALÔ ABACAXI. **Alô Abacaxi**. Belo Horizonte: [s. n.], 2020.

BLOCO DA BICICLETINHA. Perfil oficial na rede social Facebook. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/blocobicicletinha/>. Acesso em: 22 jun. 2020.

BLOCO PULA CATRACA. Perfil oficial na rede social Facebook. 2021. Disponível em: <https://www.facebook.com/pulacatracaBH>. Acesso em: 28 jun. 2021.

BLOCOS DE RUA de Carnaval contribuem para ocupação do espaço urbano de BH. Produção de Otávio Alves. Belo Horizonte: TV UFMG, Olada Filmes, 2017. 5min26s, son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hZwXeE4d1qg>. Acesso em: 20 mar. 2019.

BLOCOS DE RUA. Atenção: Carnaval de BH pode ter desfiles cancelados. 2020. Disponível em: <https://www.blocosderua.com/belo-horizonte/noticias/carnaval-2020-blocos-podem-ser-cancelados/>. Acesso em: 2 jul. 2021.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Tradução: Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CARNAVAL E CIDADE: resistência e cultura em BH – mimimigos. Produção de Mimimidias. Belo Horizonte: Mimimidias, 2018. 24 min., son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ybPflnHZ-NQ>. Acesso em: 20 mar. 2019.

CARVALHO, Claudio Oliveira; MACEDO JÚNIOR, Gilson Santiago. Isto é um lugar de respeito: a construção heteronormativa da cidade-armário através da invisibilidade e violência

no cotidiano urbano. **Revista de Direito da Cidade**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 103-116, 2017.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEBORD, Guy-Ernest. **A sociedade do espetáculo**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEBORD, Guy-Ernest. Relatório sobre a construção de situações e sobre as condições de organização e de ação da tendência Situacionista Internacional. *In*: JACQUES, Paola Berenstein (org.). **Apologia da deriva: escritos situacionistas sobre a cidade**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 43-59.

DELGADO, Manuel. **El derecho a la calle**. Barcelona: Virus, 2014. p. 218-230. (Collectiu Repensar Bon Pastor).

DELGADO, Manuel. **El espacio público como ideologia**. Madrid: Catarata, 2011.

DIÁRIO LIBERDADE. Lançado em Belo Horizonte o movimento “Fora Lacerda”. 30 jun. 2011. Disponível em: <https://www.diarioliberalidade.org/brasil/institucional/17155-lancado-em-belo-horizonte-o-movimento-fora-lacerda.html>. Acesso em: 22 jun. 2020.

DIAS, Paola Lisboa Codo. **Sob a “Lente do Espaço Vivido”**: a apropriação das ruas pelos blocos de carnaval na Belo Horizonte contemporânea. 2015. 204 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

EHRENREICH, Barbara. **Dançando nas ruas: uma história do êxtase coletivo**. Tradução: Julián Fuks. Rio de Janeiro: Record, 2010.

ESCOLA DA CIDADE. Caminhar como forma de ocupar. 2018. Disponível em: <https://i0.wp.com/ev.escoladacidade.org/wp-content/uploads/2018/08/web-eter-caminhar-hacia-delante-final3.png?resize=744%2C394&ssl=1>. Acesso em: 25 jun. 2021.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FLEURY, Maria Tereza Leme. Gerenciando a diversidade cultural: experiências de empresas brasileiras. **RAE – Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 40, n. 3, p. 18-25, jul./set. 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Edições Graal, 2013.

FRAZÃO, Aline. Marcha das Vadias percorre ruas de Belo Horizonte pelo fim da cultura do estupro. **Brasil de Fato: Uma Visão popular do Brasil e do Mundo**, Belo Horizonte, 3 jul. 2016. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2016/07/03/marcha-das-vadias-percorre-ruas-de-belo-horizonte-pelo-fim-da-cultura-do-estupro/>. Acesso em: 22 jun. 2020.

GALERA, Izabella. **Sobre outras revoluções possíveis**: o lazer e a festa como forma de resistência nas Ocupações Urbanas da Izidora. 2019. 254 f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

GALUPPO, Adriana. **Cidade Queer**: uma autobiografia plural. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2019.

GREEN, James N. **Além do Carnaval**: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. Traduzido por Cristina Fino, Cássio Arantes Leite. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

HARVEY, David. **Cidades rebeldes**: do direito à cidade à revolução urbana. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HISTÓRIA #7 – **Praia da Estação** – Belo Horizonte/MG. Produção de Imagina na Copa. Belo Horizonte: Imagina na Copa, 2013. 6min32s, son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5354OiTR07E>. Acesso em: 20 mar. 2019.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. Zahar Editores, 1981. (*E-book*).

ICONOCLASISTAS. **Manual de mapeo colectivo**: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa. Julia Risler y Pablo Ares. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

INSTITUTO CIDADE EM MOVIMENTO. Busona sem catracas. 2014. Disponível em: <http://www.cidadeemmovimento.org/premiomobildademimuto/iniciativa/aae264cb789408f14a99f11b7db34958>. Acesso em: 22 jul. 2020.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA – IS. Questões preliminares à construção de uma Situação. *In*: JACQUES, Paola Berenstein (org.). **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 62-64.

JACQUES, Paola Berenstein. Apresentação. *In*: JACQUES, Paola Berenstein (org.). **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 13-30.

KATZ, Jonathan Ned. **A invenção da heterossexualidade**. Prefácio: Gore Vidal; tradução: Clara Femandes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. 5. ed. 3. reimpressão. São Paulo: Centauro Editora, 2011.

LEOPOLDO, Rafael. O pensamento lésbico e a teoria queer: Wittig, Rubin e Rich. **PERI – Revista de Filosofia**, Florianópolis, v. 10, n. 2, p. 110-127, 2018.

LOVISI, Pedro. Carnaval BH: Justiça nega pela segunda vez pedido de liberação de trios elétricos. **Estado de Minas** [on-line], Belo Horizonte, 21 fev. 2020. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2020/02/21/interna_gerais,1123659/carnaval-bh-justica-nega-pela-segunda-vez-pedido-de-liberacao-de-trio.shtml. Acesso em: 2 jul. 2021.

MAGALHÃES, Fabiano Rosa de. A cidade e as manifestações coletivas: a constituição da Praça Sete como espaço da expressão política. **Revista Olhares Sociais**, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 25-60, 2013.

MAGNO, Túlio. A Praia da Estação, a polícia e a cidade. 2012. Disponível em: <https://terrorismobranco.wordpress.com/2012/02/06/a-praia-da-estacao-a-policia-e-a-cidade/>. Acesso em: 31 out. 2019.

MAIA, Marcos. Carnaval de BH tem origens na fundação da cidade. [Entrevista concedida a] Filipe Sartoreto. UFMG Educativa – Expresso 104,5 FM, fevereiro, 2020. Disponível em: <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/carnaval-de-bh-tem-origens-na-fundacao-da-cidade>. Acesso em: 7 abr. 2021.

MENDONÇA, Eneida Maria Souza. Apropriações do espaço público: alguns conceitos. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 296-306, ago. 2007.

MENEZES, Luiz Fernando. Desenhemos as conquistas LGBTQI no Brasil. **Aos Fatos** [online], [s. l.], 24 maio 2019. Disponível em: <https://aosfatos.org/noticias/desenhemos-as-conquistas-lgbtqi-no-brasil/>. Acesso em: 6 nov. 2019.

MÍDIA NINJA. Mulheres Contra Bolsonaro #EleNão, Belo Horizonte/MG. 29 set. 2018. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/midianinja/45037694941/in/album-72157674027438958/>. Acesso em: 27 jun. 2021.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009.

MOVIMENTO FORA LACERDA. Perfil oficial na rede social Facebook. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/Mov.Foralacerda/>. Acesso em: 22 jun. 2020.

NIEUWENHUYNS, Constant Anton. Outra cidade para outra vida. In: JACQUES, Paola Berenstein (org.). **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 114-117.

O TEMPO. Origem do Carnaval de BH. **O Tempo** [online], Belo Horizonte, 2021. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/mobile/carnaval/origem-do-carnaval-de-bh>. Acesso em: 2 jul. 2021.

OLIVEIRA, José Marcelo Domingos de. **Mortes violentas de LGBT+ no Brasil – 2019**: Relatório do Grupo Gay da Bahia. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2020.

PEREIRA, Margareth da Silva. Dimensões da experiência: espaço público, alteridade e lugar. In: RIBEIRO, A. C. T.; VAZ, L. F.; SILVA, M. L. P. (org.). **Leituras da cidade**. Rio de Janeiro: Letra Capital: ANPUR, 2012. p. 39-42.

POMBO, Mariana Ferreira. Desconstruindo e subvertendo o binarismo sexual e de gênero: apostas feministas e *queer*. **Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 7, p. 388-404, maio/out. 2017.

PORTAL BELO HORIZONTE. BH122: A história do Carnaval e da capital. [202-?]. Disponível em: <http://portalbelohorizonte.com.br/carnaval/bh122-historia-do-carnaval-e-da-capital>. Acesso em: 7 abr. 2021.

QUINTELLA, Rogerio. Considerações psicanalíticas sobre o existir no mal-estar contemporâneo. **Cadernos de Psicanálise**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 27, p. 83-103, jul./dez. 2012.

ROLNIK, Raquel. **O que é cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

RUBIN, Gayle. **Pensando o sexo**: notas para uma Teoria Radical das Políticas da Sexualidade. Tradução: Felipe Bruno Martins Fernandes. Florianópolis: Repositório Institucional UFSC, 2012.

SANTOS, Daniel Kerry dos. As produções discursivas sobre a homossexualidade e a construção da homofobia: problematizações necessárias à psicologia. **Revista EPOS** [online], Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, jan./jun. 2013.

SANTOS, Lauane dos. Orgulho LGBTQI+: conheça avanços e direitos conquistados nos últimos 50 anos de luta. 2020. Disponível em: <https://cidadaniaejustica.to.gov.br/noticia/2020/6/25/orgulho-lgbtqi-conheca-avancos-e-direitos-conquistados-nos-ultimos-50-anos-de-luta/>. Acesso em: 10 fev. 2021.

SAYÃO, Sandro Cozza. Sexualidade e poder: uma análise sobre a negação do sensível e do prazer em Nietzsche e Foucault. **REU**, Sorocaba, v. 39, n. 1, p. 185-199, jun. 2013.

SCHARINGER, Joana Pantoja; CHATELARD, Daniela Scheinkman. Freud: pensador da diferença. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. X, n. 2, p. 399-424, jun. 2010.

SILVA, Andrea Lima da; SANTOS, Silvana Mara de Moraes dos. O sol não nasce para todos: uma análise do direito à cidade para os segmentos LGBT. **SER Social**, Brasília, v. 17, n. 37, p. 498-516, jul./dez. 2015.

SILVA, Manuel Carlos. Desigualdade e exclusão social: de breve revisitação a uma síntese proteórica. **Configurações** [on-line], [s. l.], n. 5/6, p. 11-40, 1º jan. 2009.

SILVA, Marcelino Rodrigues da. Quem não gosta de samba... Não é doente do pé: Carnaval e Futebol em Belo Horizonte. **Revista Interfaces**, Rio de Janeiro, n. 11, p. 81-88, 2008.

SINDIGUARDAS-MG. Primeira Marcha Fora Lacerda... IMPEACHMENT JÁ!!! 2011. Disponível em: <http://sindguardas-mg.blogspot.com/2011/09/primeira-marcha-fora-lacerda.html>. Acesso em: 22 jun. 2020.

SOBRE CARNAVAIS e revoluções. Produção de Fred França. Belo Horizonte: Fred França, 2014. 11min44s, son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PUHcQeRcYNw>. Acesso em: 20 mar. 2019.

SOLIVA, Thiago Barcelos. A rua e o medo: algumas considerações sobre a violência contra jovens homossexuais em espaços públicos. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, v. 2, n. 1, p. 122-132, jan./jul. 2011.

SOUZA, Marcelo Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; CÔRREA, Roberto Lobato; GOMES, Paulo César da Costa (org.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 77-116.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

SOUZA, Marcos Felipe Sudré. **A festa e a cidade**: experiência coletiva, poder e excedente no espaço urbano. 2010. 133 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

TARIFA ZERO BH. Perfil oficial na rede social Facebook. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/tarifazerobh/>. Acesso em: 22 jun. 2020.

WITTIG, Monique. **El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Traducción: Javier Sáez y Paco Vidarte. Barcelona: Editorial Egales, 2006.

APÊNDICE

A pequena revista objeto deste apêndice é uma homenagem às vozes que contribuíram para a construção de memórias, experiências, sentimentos e sensações que conformam a experiência urbana transformada pelo Carnaval de Rua de Belo Horizonte. As fotos acompanham trechos das histórias narradas por cada uma dessas pessoas. Os relatos completos podem ser encontrados no perfil da rede social Instagram Diversidade Carnavalizada.



**MEMÓRIAS,
EXPERIÊNCIAS,
SENTIMENTOS,
SENSAÇÕES**

**HISTÓRIAS URBANAS E
CARNAVALESÇAS POR LGBTQTS+**



NO CARNAVAL, ME ENTREGO
PARA A CIDADE, EXERÇO MEU
DIREITO DE: DEIXE-ME IR
PRECISO ANDAR.

ME ENTREGO A UM ÚNICO E
SIMPLES DESEJO: A LIBERDADE
PARA TODA E QUALQUER COR
DESSE ARCO-ÍRIS.

QUE NÃO FINDE SÓ EM QUATRO DIAS,
QUE NÃO FIQUE SÓ NO IMAGINÁRIO.

QUE BROTE NA ROTINA DO DIA A
DIA, QUE PERMANEÇA, AQUI,
AGORA PARA TODOS OS DIAS.



*Os trechos das histórias aqui apresentadas
foram retirados de narrativas pessoais
enviadas ao projeto
Diversidade Carnavalizada,
dissertação de mestrado de
Carolina Nogueira em Arquitetura e
Urbanismo, pela UFMG.*

*As histórias completas estão disponíveis em
www.instagram.com/diversidadecarnavalizada*

Fernando Evermontt
Foto: Paula Molina e Henrique Fernandes

EM 2018, A GENTE TAVA NAS ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS, E HOUE VÁRIOS ATOS ESPONTÂNEOS, CHAMADOS PELAS MULHERES EM TODO O BRASIL, FALANDO QUE ELE NÃO.

EU FALO AGORA ARREPIADA, PORQUE NÃO TEM OUTRA PALAVRA PARA DESCREVER ISSO DO QUE É MÁGICO.

E COMO NÃO DIZER SOBRE A LUTA PELO DIREITO À VIDA? DIREITO DE VIVER A CIDADE COMO A GENTE QUER, O DIREITO A UM PROJETO DE PAÍS QUE NÃO SEJA PELA MORTE.



Nath Guimarães

Foto: Cadu Passos

OCUPAR ESSA CIDADE COMO UMA PESSOA TRANS NEGRA É MUITO DIFÍCIL, AS PESSOAS NÃO ME QUEREM ONDE ELAS ESTÃO. E EU, COMO SOU TOPETUDA MESMO, EU VOU.

ENTÃO, EU FUI ELEITA RAINHA DO BLOCO AFRO ANGOLA JANGA, FOI O PRIMEIRO BLOCO QUE ME FEZ RAINHA DO CARNAVAL E APOSTOU NA MINHA LUTA, NA MINHA CAUSA.



NÓS, NEGROS, NÓS, PESSOAS LGBTQI+... É PRECISO OCUPAR A CIDADE, PORQUE A CIDADE TAMBÉM É NOSSA. NA VERDADE, O PAÍS É NOSSO, PORQUE ESSE PAÍS A RAÇA NEGRA QUEM CARREGOU NAS COSTAS E AINDA CARREGA.

Cristal Lopes

Foto: Lucas Hallel

EU ACREDITO EM CARNAVAL.
TUDO VALE, TUDO BRILHA E TUDO GRITA.

É BLOCO NA RUA, GENTE SUADA REUNIDA. É
MÚSICA, É PROTESTO, É TRABALHO, É
CONFUSÃO.

NAQUELE MOMENTO, EU NÃO PODIA TER MUITA ADORAÇÃO PELO CARNAVAL DO
RIO DE JANEIRO, DA BEIJA-FLORES, PORQUE JÁ PERCEBIA QUE EXISTIA UM
PRECONCEITO, NÉ, COMO UM MENINO DE 6, 7, 8 ANOS PODE GOSTAR DISSO, TEM
ALGUMA COISA DE ERRADO... EU JÁ PERCEBIA QUE AS PESSOAS ME ACHAVAM
ERRADO POR GOSTAR DISSO.

IMPORTA A VONTADE DE ESTAR ALI, NO
AQUI-AGORA DE UM MOMENTO QUE SÓ
ACONTECE UMA VEZ.
UM MOMENTO EM QUE A VOZ SE ERGUE
PARA FALAR QUEM VOCÊ É.

QUEM VOCÊ É, O QUE VOCÊ QUER, ONDE VOCÊ
ESTÁ, AO QUE VOCÊ PERTENCE ESTÁ ALI.

AS MINHAS PRIMEIRAS IMAGENS
CARNAVALESICAS NA CIDADE
TÊM MUITO A VER COM A
OCUPAÇÃO DA RUA DA BAHIA.

PORQUE EU AMO, PORQUE EU LUTO,
PORQUE EU RESISTO, PORQUE EU
BOTO O BLOCO NA RUA.
PORQUE EU ACREDITO.
ESSE É MEU CARNAVAL.

EU ME LEMBRO MUITO DE FICAR EM
FRENTE À IGREJA DE LOURDES E O
BLOCO PASSAR POR ALI. ENTÃO,
AQUELA COISA COMPLETAMENTE
PROFANA DIALOGANDO COM A IGREJA.



Livia Campolina
Foto: Ronaldo Alves

Cláudio Dias
Foto: Ronaldo Alves

COMECEI A PARTICIPAR DOS ENSAIOS, DAS OFICINAS, E FUI VENDO ALI A CONSTRUÇÃO DO CARNAVAL, A RESPONSABILIDADE DO CARNAVAL DE BH, A REINVENÇÃO DO CARNAVAL, DO CARNAVAL POLÍTICO, DO CARNAVAL PARA DAR VOZ ÀS PESSOAS.

DE UMA MANEIRA LEVE, OS BLOCOS POLÍTICOS INDO PARA RUA PARA PROTESTAR, PARA FALAR, PARA DIVERTIR, PARA INFORMAR, ENQUANTO SAÍAMOS COM MÚSICA, COM PURPURINA, COM GLITTER, COM BRINDE, COM DANÇA, COM TANTO AMOR PARA OFERECER E INFORMAR.

EU ACHO QUE O CARNAVAL ABRE PORTAIS, QUE DURANTE A ABERTURA DESSES PORTAIS NO CARNAVAL AS PESSOAS RENOVAM SUAS ENERGIAS PARA UM ANO INTEIRO.



Carlos André Mattos

Foto: Luíza Miguez e Italo Carvalho

EM 2018, EU TAVA NO ENSAIO DO ALÔ ABACAXI, ATUAL ABALÔ-CAXI, E, A PARTIR DAQUELE MOMENTO, EU DECIDI QUE EU QUERIA FAZER PARTE DAQUILO DE ALGUMA FORMA.

E, PARA MIM, FOI UMA EXPERIÊNCIA INCRÍVEL, MUITA ACOLHEDORA, MUITO MARAVILHOSA, MUITO ÚNICA.

EU ACHO QUE OS ESPAÇOS DO BLOCO FIZERAM COM QUE EU ME CONHECESSE MELHOR, COM QUE EU DESCONSTRUÍSSE CONCEITOS E PRECONCEITOS.

AS PESSOAS SE SENTEM ACOLHIDAS, SE SENTEM AMADAS, SE SENTEM QUERIDAS E SE SENTEM PERTENCENTES, NÉ, A ALGO, A UM LUGAR.



Filipe Bruno

Foto: Saulo Duarte

APENAS EM 2016 ENTENDI A FORÇA DO POVO NA RUA. ME ENVOLVI COM A OCUPAÇÃO DOS ESPAÇOS PARA MANIFESTOS, PARA IMPEDIR UM GOLPE ANTIDEMOCRÁTICO, PARA LUTAR CONTRA OS CORTES NA EDUCAÇÃO, CONTRA A NÃO REPARAÇÃO DE CRIMES AMBIENTAIS, CONTRA O RACISMO, MACHISMO E A HOMOFOBIA.

PARTICIPAR DE BLOCOS DE RUA, DA CONSTRUÇÃO DESSE CARNAVAL POLÍTICO E POSICIONADO, ME DEU UM LUGAR EM MEIO AOS PRÉDIOS E RUAS.

ME LIBERTEI DE MEDOS, CONHECI O PERTENCIMENTO A UM GRUPO E LUGAR.

A CIDADE TEM OUTRO VALOR. EU TENHO OUTRO VALOR PESSOAL COM A CIDADE. O CARNAVAL É MAIS DO QUE FESTA, FOI E É CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE PARA MIM.



Ana Paula

Foto: Paula Molina e Henrique Fernandes

FOI SÓ NO ANO DE 2019 QUE EU TIVE MEU PRIMEIRO CONTATO COM BLOQUINHO. EU TOQUEI NO ALÔ ABACAXI, NO GAROTAS SOLTEIRAS E NO LAVÔ TÁ NOVO, E EU POSSO FALAR QUE A MINHA VISÃO DO CARNAVAL MUDOU COMPLETAMENTE.

EU ACHO QUE NO CARNAVAL A GENTE TÁ NESSES BLOQUINHOS, A GENTE TÁ ENVOLVIDO COM TANTA GENTE QUE A GENTE NÃO CONHECE, QUE A GENTE SABE, QUE A GENTE SENTE QUE É ADEPTA À NOSSA CAUSA, E A GENTE SE SENTE ABRAÇADO.



Maria Faria

Foto: Ronaldo Alves

EU QUERIA MUITO TER ESSA TRANQUILIDADE DE PODER SER O QUE SOU COM AUTENTICIDADE NO DIA A DIA.

E O CARNAVAL HOJE, PARA MIM, É ESSA FESTA QUE ME POSSIBILITA ISSO, ESSE LUGAR DE EXISTÊNCIA COM TRANQUILIDADE, COM LEVEZA. NO CARNAVAL, EU VEJO QUE EU POSSO NÃO SÓ TRANSITAR, MAS OCUPAR, NÉ? FAZER SENTIDO.

O CARNAVAL ME FEZ ENTENDER O MEU LUGAR NO MUNDO [...] PORQUE ELE ME FAZ ME SENTIR PARTE, PERTENCENTE À CIDADE.

NÃO ACONTECE NAQUELES DIAS LÁ DE FESTA? ENTÃO, SIM, É POSSÍVEL EU EXISTIR, EU FAZER SENTIDO PARA ALÉM SÓ DAQUELE MOMENTO.



Rafa Ventura

Foto: Luisa Ranieri

COMO LGBTI+, EU PENSO QUE TODO DIA PODERIA SER CARNAVAL. NÃO EXATAMENTE PELA FESTA, MAS PELA SENSÇÃO DE LIBERDADE, RESPEITO, E DE PODER EXERCER, SEM MEDO ALGUM, A REALIDADE DE SER EU MESMO NAS RUAS.

MEU MAIOR DESEJO É QUE A PROPOSTA DO CARNAVAL DE RUA SEJA O CARNAVAL DO POVO, ENTENDIDO E RESPEITADO NO SEU PAPEL POLÍTICO, E QUE TENHA APOIO DEMOCRÁTICO DO ESTADO, COMO PARTE DA CULTURA, MAS TAMBÉM DE UM ESPAÇO QUE PERTENCE A TODOS.



Matheus Mendonça

Foto: Paula Molina e Henrique Fernandes



FOI UMA COISA MUITO IMPORTANTE EU ME PERMITIR USAR UMA MAQUIAGEM DE MULHER, USAR UMA ROUPA DE MULHER, NÉ, IR PARA RUA PODENDO EXPERIMENTAR ELEMENTOS DO FEMININO EM MIM, ME PERMITINDO EXPRESSAR COM ELEMENTOS DE FEMINILIDADE, QUE EU PASSEI A MINHA INFÂNCIA E BOA PARTE DA MINHA ADOLESCÊNCIA APRENDENDO A REPRIMIR, APRENDENDO A SILENCIAR, PORQUE EU TINHA QUE SER MENINO HOMEM, EU TINHA QUE SER MACHO.

A GRANDE QUESTÃO É QUE A NOSSA LIBERDADE E O NOSSO DIREITO DE SER NÃO PODEM ESTAR RESUMIDOS, NÃO PODEM ESTAR PRESOS A ESSES DIAS DE CARNAVAL. EU NÃO POSSO ESPERAR O ANO INTEIRO PARA DAR PAUSA NO TEMPO CORRENTE E DAR PLAY NUMA OUTRA TEMPORALIDADE ONDE EU POSSO SER GAY LIVREMENTE.

Rubens Aredes

Foto: Léo Salvo

DESDE A PRIMEIRA REUNIÃO DE BATERIA, EM 2018, ME SENTI RODEADA DE SORRISOS E PESSOAS VERDADEIRAMENTE ABERTAS PARA MIM.

DURANTE OS 2 ANOS QUE FAÇO PARTE DO UNIVERSO CARNAVALESICO DE BH, PUDE TESTEMUNHAR LUTAS LEGÍTIMAS, FAZER AMIGOS E DIVIDIR OPINIÕES E SENSACÕES, CONHECER O AMOR E APRENDER MUITO.

OLHAR BELO HORIZONTE HOJE COMO UMA CIDADE DE UM CARNAVAL POLÍTICO, INCLUSIVO E ONDE OS BLOCOS GANHAM ESPAÇO ME TRANSBORDA O CORAÇÃO, E FAZER PARTE DISSO MUDOU A MINHA VIDA.



Samara Martuchelli

Foto: Saulo Duarte

EM ESPECIAL, EU SEMPRE TIVE UM AMOR PELO GAROTAS, PORQUE ELAS FIZERAM UMA COISA QUE EU ACHO SENSACIONAL, QUE FOI COLOCAR UMA QUANTIDADE ABSURDA, DIVERSA, DE PESSOAS LGBTQI+ NO MESMO ESPAÇO, E ESSAS PESSOAS CONVIVERAM.

EU JÁ TINHA UMA ADMIRAÇÃO, MAS EU REALMENTE NÃO IMAGINAVA A PREOCUPAÇÃO QUE OS BLOCOS TÊM COM O TODO, COM TUDO ASSIM, COM A CIDADE, COM AS PESSOAS E COM OS FOLIÕES EM SI. E ESSA FORMA DE EDUCAR, EU COMECEI A PERCEBER QUE ERA MUITO PEDAGÓGICA.

EU SEMPRE TIVE UMA IMPRESSÃO QUE, EM TODA A MINHA VIDA, EU TINHA QUE, SEI LÁ, PRA QUE EU ENTRASSE NOS ESPAÇOS, EU TINHA QUE DEIXAR UMA PARTE SIGNIFICATIVA NA PORTA. E NO CARNAVAL, NÃO. FOI O PRIMEIRO LUGAR NA MINHA VIDA EM QUE EU FUI COMPLETO.



EU, ENQUANTO PESSOA PRETA, NUNCA ACHEI QUE A GENTE PUDESSE FAZER NADA SOZINHO, E O CARNAVAL DE BELO HORIZONTE SEMPRE ME MOSTRA QUE EU TÔ CERTA. A GENTE NUNCA VAI FAZER NADA SOZINHO.

O CARNAVAL DE BELO HORIZONTE É UM CARNAVAL DE LUTA, PORQUE ELE DIZ SOBRE NÓS, NÉ, SOBRE A NOSSA EXISTÊNCIA, E A NOSSA EXISTÊNCIA É LUTA.

PRA MIM, É UMA CONSTITUIÇÃO CULTURAL A PARTIR DO ESPAÇO FÍSICO, NÉ. BELO HORIZONTE PROPORCIONA ISSO PARA NÓS.

A GENTE NÃO PRETENDE PARAR NUNCA. AS NOSSAS VOZES NÃO SERÃO SILENCIADAS PORQUE A GENTE QUE FAZ. A GENTE QUE FAZ ESSA GIRA CORRER, A GENTE QUE FAZ ISSO ACONTECER.



Victor Hugo
Foto: João Andrade

Ana Roberto
Foto: Angel Jackson

NO CASO ESPECÍFICO DA POPULAÇÃO LGBT+, A RESISTÊNCIA QUE SE FORMA NÃO PERMITE SOMENTE O "BRINCAR O CARNAVAL". PERMITE A EXPRESSÃO DOS CORPOS, DAS VONTADES, DOS DESEJOS, DA ESSÊNCIA DAS PESSOAS.

TODO ESSE APRENDIZADO COM O CARNAVAL DE LUTA, DE RESISTÊNCIA, TEM SERVIDO PARA MULTIPLICAR OS ESPAÇOS DE VIVÊNCIAS DA POPULAÇÃO LGBT+ PARA ALÉM DO CARNAVAL.

VIVER A NOSSA ESSÊNCIA, QUEM NÓS SOMOS, SEM PREOCUPAÇÃO COM REPRESSIONES, SEM MEDO, NÃO SE RESUME APENAS A UMA FANTASIA DE CARNAVAL. ISSO PRECISAR ESTAR PRESENTE O TEMPO TODO, O ANO INTEIRO.



Thiago Costa

Foto: Paula Molina e Henrique Fernandes

O QUE VI "DO" E "NO" CARNAVAL"

VI AS PESSOAS SE FANTASIAREM DE SI MESMAS, AINDA QUE POR CERCA DE 4 DIAS. E FIGAREM FELIZES POR E COM ISSO.

VI AMORES DE UMA VIDA INTEIRA SEREM SENTIDOS EM UM BEIJO DE SEGUNDOS.

VI UM MAR DE GENTE SEDENTA DE SENTIMENTOS, DE OLHARES, DE ABRAÇOS, DE AFAGOS.

AS PESSOAS E A VIDA SEMPRE PODEM SER MAIS!



Luan Romanoff

EU ENTREI PRO CARNAVAL COMO UMA FORMA DE TRATAMENTO, UMA FORMA DE ME COLOCAR EM UM AMBIENTE SEGURO, COM DIVERSIDADE, COM VÁRIAS PESSOAS QUE AOS POUCOS SE TORNARAM ROSTOS CONHECIDOS.

BOA PARTE DAS PESSOAS QUE EU CONHEÇO ENTROU PARA OS BLOCOS POR CAUSA DA SAÚDE MENTAL, QUESTÃO DE AUTOESTIMA, DE LIBERAR O CORPO, DE ALGUMA ESPÉCIE DE FOBIA, DE NÃO CONSEGUIR CONVERSAR. O CARNAVAL SALVOU MINHA VIDA NAQUELE MOMENTO.

MAS A MINHA HISTÓRIA COM CARNAVAL É ESSA QUESTÃO DE SAÚDE. EU BUSQUEI O CARNAVAL PARA ME TRATAR, E EU FUI MUITO BEM ACOLHIDA NOS BLOCOS, TANTO OS BLOCOS LGBT QUANTO OS BLOCOS QUE NÃO LEVANTAM BANDEIRA.



Raila Moccelin

Foto: Jane Linhares

FOI ATRAVÉS DO CARNAVAL QUE EU COMECEI A TER INTERESSE E NOÇÃO DE POLÍTICA, DE ESPAÇO, DE OCUPAÇÃO, DE DIVERSIDADE, DE ARTE, DE MÚSICA E DE FESTA TAMBÉM, É LÓGICO. E, PRINCIPALMENTE, EU ACHO, DE LIBERDADE.

O PONTO É QUE NA RUA EU SINTO E EU SEMPRE SENTI QUE EU SOU LIVRE. É CLARO QUE NÃO É A LIBERDADE PLENA AINDA, PORQUE EU SOU MULHER, EU SOU SAPATÃO, E A GENTE SABE QUE A GENTE NÃO É ACOLHIDA E RESPEITADA EM TODOS OS ESPAÇOS, MAS, QUANDO É CARNAVAL, EU SINTO QUE ISSO TÁ MAIS PERTO DO MEU UTÓPICO.

EU ACHO QUE É POR ISSO QUE A GENTE QUERIA QUE ESSA FANTASIA FOSSE ETERNA.



Sofia Simão

Foto: Cadu Passos

EU SÓ ENTENDI QUEM EU ERA
E O LUGAR QUE EU QUERIA
OCUPAR DEPOIS QUE EU
CONHECI O CARNAVAL.

PRINCIPALMENTE PARA RECORTES
MINORITÁRIOS, O CARNAVAL É UM
LUGAR DE LIBERDADE, DE MENOS
ASSÉDIO. É QUE É SEM JULGAMENTO,
NÉ, É UMA FANTASIA MESMO.

VIM AQUI TESTEMUNHAR, DOS VÁRIOS
MOMENTOS QUE EU TIVE QUE FORAM
MARCANTES DO CARNAVAL, QUE
TRANSFORMARAM A MINHA VIDA, A MINHA
PERCEÇÃO DO ESPAÇO, A PESSOA QUE EU
SOU, QUE FOI QUANDO EU FIQUEI NOIVA NO
CARNAVAL.

BELO HORIZONTE É UMA CIDADE QUE NA PRIMEIRA
DÉCADA DOS ANOS 2000 TEVE UMA
RESSIGNIFICAÇÃO MUITO POSITIVA DO CARNAVAL.

A PARTIR DE INICIATIVAS POPULARES, COMO
A PRAIA DA ESTAÇÃO E VÁRIOS BLOCOS DE
RUA, SURTIRAM OS CHAMADOS BLOCOS DE
LUTA, COM VÁRIAS PAUTAS ATIVISTAS
OCUPANDO O ESPAÇO PÚBLICO E
RETOMANDO A FESTA SEM NENHUM
INVESTIMENTO PÚBLICO.

NO CENTRO DA CIDADE, O CARNAVAL
ESTÁ ESTABELECIDO. E ONDE ESTÃO OS
BLOCOS DE PERIFERIA? QUAIS AS
DINÂMICAS POSTAS E LIMITAÇÕES PARA
ESSAS AGREMIÇÕES, GRUPOS E
COLETIVOS SEGUIRÃO EXISTINDO?

Amanda Diniz

Foto: Ronaldo Alves

Dú Pente

Foto: Cadu Passos

ÁÍ, O PRIMEIRO, ASSIM, QUE EU LEMBRO FOI NO TCHANZINHO, E FOI SIMPLEMENTE MARAVILHOSO, FOI O COMEÇO DESSA VIRADA NA MINHA VIDA, QUE EU VEJO COMO UM MOMENTO EM QUE EU COMECEI A SER MAIS QUEM EU ERA, A ME DESCOBRIR MAIS, A ME EXPRESSAR MAIS, E A REALMENTE EXISTIR DE CERTA FORMA.

MEU SONHO É TÁ ALI, COMO EU ME VEJO, COMO EU QUERO SER, COMO EU QUERO QUE MEU CORPO ESTEJA E SEJA, MAS ALI, NAQUELE LUGAR, NA RUA, COM GLITTER, COM TODO MUNDO QUE EU AMO AO MEU REDOR, E A MÚSICA TOCANDO. É ISSO QUE EU QUERO.

E QUANDO A GENTE VAI PENSAR NO QUE A GENTE VIVE NO CARNAVAL, NÉ, A GENTE QUE É LGBTI, A GENTE QUE É CLASSE TRABALHADORA... O QUE ME VEM MUITO É UM SENTIMENTO DE FORÇA COLETIVA, DE CELEBRAR A VIDA, DE CELEBRAR A DIVERSIDADE QUE É O POVO BRASILEIRO.

COLOCA TAMBÉM UMA IDEIA MUITO IMPORTANTE, QUE É A CULTURA COMO UMA FERRAMENTA DE DISPUTA DA SOCIEDADE.

EU ACHO QUE NÃO É UM SENTIMENTO INDIVIDUAL, MAS É PRINCIPALMENTE UM SENTIMENTO, UMA LUTA COLETIVA, UM GRANDE CORRE DE CONSTRUÇÃO DO POVO BRASILEIRO.



Tarha Choucair

Gi Maia
Foto: Ronaldo Alves

EU NUNCA GOSTEI DE MULTIDÃO, NÃO GOSTAVA DE INSTRUMENTOS E MÚSICA ACONTECENDO ALI, BARULHEIRA.

A PRIMEIRA VEZ QUE EU PARTICIPEI DO CARNAVAL DAQUI... EU LEMBRO DESSA HISTÓRIA, E ESSA HISTÓRIA MUDOU MINHA VIDA.

ALI EU ME SENTIA MUITO BEM, ME SENTIA MUITO FELIZ, E EU SENTIA QUE ALI ERA UM ESPAÇO EM QUE EU PODIA SER QUEM EU ERA DE VERDADE. E VER PESSOAS SENDO TAMBÉM QUEM ELAS ERAM DE VERDADE.

EU ME CASEI NUM BLOCO DE CARNAVAL, COM MUITAS PESSOAS, DO JEITO QUE EU SEMPRE QUIS, MAS DE UMA FORMA QUE EU NUNCA IMAGINEI.

A NOSSA LUTA AINDA É POR SOBREVIVÊNCIA, E O CARNAVAL É UM LUGAR ONDE A GENTE CONSEGUE, MAIS DO QUE SOBREVIVER, VIVER E COMEMORAR.

ENQUANTO FEMINISTA E ATIVISTA DO MOVIMENTO LGBT, VEJO NA FESTA NOSSO LUGAR DE PERTENCIMENTO E RESISTÊNCIA.

O CARNAVAL NOS PERMITE IDENTIFICAÇÃO E PERTENCIMENTO COMO NENHUM OUTRO ESPAÇO.

PARECE ROMÂNTICO IMAGINAR, MAS EU REALMENTE ACREDITO QUE, SE NÃO FOSSE COM TODAS ESSAS PESSOAS, TANTOS OLHARES E VOZES DIFERENTES FALANDO, NOSSO CARNAVAL NÃO SERIA TÃO BONITO QUANTO ELE É.



Márcio Venício

Foto: Paula Molina e Henrique Fernandes

Luiza Alana

Foto: Bitar e Paiva



**DIVERSIDADE
CARNAVALIZADA**